FEMINISMOS Y POSCOLONIALIDAD 2

Karina Bidaseca
(comp.)

Karina Bidaseca es Doctora de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica, en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad General de San Martín. Profesora de las Universidades de Buenos Aires y General San Martín. Coordinadora del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y

transfronterizo en los estudios feministas” y Co-coordinadora del Núcleo Interdisciplinario de Estudios de Género y Feminismos (IDAES).

Bidaseca, Karina Andrea
Feminismos y poscolonialidad 2
Karina Andrea Bidaseca. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : EGodot Argentina, 2017.
Libro digital, EPUB - (Ensayo)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4086-32-7
1. Estudios de Género. 2. Ensayo Político. 3. Ensayo Sociológico
I. Título.
CDD 305.4

Feminismos y poscolonialidad 2
Karina Bidaseca

Corrección
Gimena Riveros

Diseño de tapa e interiores
Víctor Malumián

Digitalizado en EPUB v3.0.1 y KF8 (DIC/2017) por
DigitalBe.com © .

Este libro cumple con la especificación *EPUB Accessibility 1.0* y
alcanza el estándar WCAG 2.0 Level A.

edicionesgodot.com.ar
info@edicionesgodot.com.ar

EdicionesGodot

EdicionesGodot

@EdicionesGodot

Te invitamos a compartir tu opinión.

Índice

Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memorias y genealogías de los feminismos descoloniales del Sur. O poética de un viaje sin retorno por Karina Bidaseca

La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad por Rita Segato

Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación. Una retrospectiva de la obra de la artista cubana Ana Mendieta por Karina Bidaseca

Secretos de colonialismo interno y del genocidio en Guatemala por Marcia Esparza

Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del pacífico colombiano por Betty Ruth Lozano Lerma

Discursos sobre el feminicidio en la prensa escrita: El Comercio (2012) y Trome (2013s): entre la visibilización e invisibilización del fenómeno por Fanni Muñoz Cabrejo

El Movimiento de mujeres kurdas en Turquía desde 1990 por Dilan Bozgan

Hacia una descolonización de los discursos en torno a la mutilación genital femenina (MGF) por Isabel Ortega Sánchez

El cuerpo como territorio de disputas políticas: los abortos en la frontera Tijuana-San Diego (1950-1970) por Areli Veloz Contreras

Prácticas espirituales, ecofeminismo y maíz nativo. El caso de las mujeres matlatzincas por Ana Gabriela Rincón Rubio, Ivonne Vizcarra Bordi y Humberto Thomé Ortiz

Análisis discursivo sobre cómo los volantes de oferta sexual visibilizan representaciones de género y étnico raciales por Lucía Nuñez Lodwick

Desafios à mobilidade científica: considerações a partir de uma perspectiva feminista situada e pós-colonial por Thais Franca y Beatriz Padilla

O campo científico-crítico-emancipatório das diferenças e a Quarta onda feminista latino-americana como experiência da descolonização acadêmica e prática: quais grupos importam efetivamente reconhecer e emancipar? Marlise Matos (DCP/UFMG)

Producción de conocimiento y jerarquías. ¿Es necesaria una etnografía feminista? por Laura Masson

De la Esclavitud a la Servidumbre: Mujeres negras, dominación patriarcal y empleo doméstico en Cali por Carmen Cristina Moreno Hurtado y Ofir Muñoz Vásquez

“Cuerpos racializados, opresiones múltiples. Ser mujer, indígena y migrante ante la justicia” por Karina Bidaseca, Sofía Ballesteros, Mariana Katz y Margarita Jarque

Arte y protesta. Intervenciones estético-políticas de Madgalenas-Puerto Madryn por Ana Mariel Weinstock

The Fat Black Woman’s Poems, de Grace Nichols, una poética del desborde por Azucena Galettini

SEE NOW THEN: tiempos, relato y autoinvención en Jamaica Kincaid por M. Alejandra Olivares

(RE) pensar el rol de las Hermanas Mirabal durante el trujillato en la narrativa de Julia Álvarez por Mgtr. Mónica Vanzetti

“Contra-escritura y opacidad: la inscripción de la mujer caribeña en Ancho Mar de los Sargazos de Jean Rhys” por Florencia Verónica Perduca

La construcción de identidad femenina en la novela Sofía de los presagios de Gioconda Belli por Diana Lucía Ochoa López

Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memorias y genealogías de los feminismos descoloniales del Sur. O poética de un viaje sin retorno.

Karina Bidaseca

"La revolución no es lenta, ni bonita, ni veloz",
PAT PARKER

"El feminismo debe estar a la vanguardia del cambio social real si desea sobrevivir como un movimiento en cualquier país", AUDRE LORDE

"La misteriosa fuerza que lleva a los pájaros a migrar o a las flores a abrirse", SAM KEEN

I. Mariposas. Justina y Domitila Juárez López somos todxs

LA MARIPOSA MONARCA, CONOCIDA por su larga migración anual, habita la frontera entre Canadá y los Estados Unidos. Cuando comienza el otoño viaja hacia los bosques michoacanos de Oyamel y del Estado de México, donde permanecerá hasta la primavera para

continuar su viaje de regreso hacia el norte. El viaje de la mariposa monarca, que abarca un trayecto de 5.000 kilómetros, supera su etéreo ciclo de vida, de dos a tres semanas.

En el viaje en dirección Sur-Norte la lábil cartografía corpolítica de Justina y Domitila Juárez López, dos oaxaqueñas que decidieron migrar a los Estados Unidos, y atravesar la frontera más vigilada del globo para ver cumplido el "sueño americano", son testigos del terror infundido. Frontera que para lxs mujeres migrantes indocumentadas se vuelve un calvario. Como parte del modo de vida del nomadismo planetario, se entregan con su cuerpo en esa larga marcha por el desierto guiada por los "coyotes", para comenzar a vivir el dramatismo del exilio y la diáspora. A poco tiempo, la embajada informa a los familiares que Justina y Domitila alcanzaron la muerte; se deshidrataron al intentar atravesar el ardiente desierto de Tucson, Arizona. Sus muertes dejaron en orfandad a tres niña/os [1] . Nuestro vocabulario creado a fuerza de la realidad los llama "feminicidios vinculados".

Retratada en la ficción "El oro del desierto" de la escritoria Cristina Pacheco, su trama descansa sobre la espera del periódico (que llega dos veces por semana), donde se publica una lista con los nombres de quienes serán repatriados a México y de los que murieron. El regreso de "Julia", la mujer ausente, es el más esperado. Siendo conscientes que buscando el ansiado bienestar pueden encontrar la muerte, antes de partir hacia los Estados Unidos, las mujeres se colocan incrustaciones de oro en sus dentaduras. El oro será el modo de identificarlas en caso que el desierto consuma hasta sus huesos. En un mundo globalizado el capital circula sin restricciones. La libertad de circulación no está garantizada para las

mujeres. En *absolutamente todas* las fronteras que atravesé, desde Cali; Desaguadero, el Puno, el Alto, Copacabana; México D.F.; Costa Rica; Puerto Rico; Bangkok; Chon Buri; Dakar; Dubai; Beirut… las avisas diferían, incluso se refuerzan generacionalmente, pero el mensaje es el mismo: algo así como que estuviese alerta, preparada para lo que podría llegar a venir. *Un desenlace esperado*. Esta experiencia de viajar no solo significa un desborde de la micropolítica del mundo académico occidental, sino que me permitía pensar y experimentar la vida de las mujeres en sitios tan distantes como los que se muestran en las exóticas postales de las mujeres del "Tercer Mundo", que hoy llamamos "Sur Global".

Variadas instantáneas de densidad etnográfica multisituadas, construidas como resistencias activas que las mujeres desplegamos frente a las complejas realidades globales y locales, se problematizan en este libro como un valioso testimonio de la agencia femenina. Estos viajes van trazando mapas globales alternativos en los que *las batallas legales de los movimientos de mujeres se encuentran transformando los mapas racializados del mundo* (Bidaseca, 2014). Sitios liminales de resistencia a esta violencia real y epistémica que las mujeres enfrentan en las nuevas condiciones del capitalismo y la exacerbación del "patriarcado primitivo" (Pateman, 1993 [2]) que inventa la Ley del Género.

> La figura desguionada de "la mujer del tercer mundo" es el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. Punto de sutura del capitalismo globalizado, racista y sexista. Parafraseando al teórico africano

> poscolonialista Achille Mbembe, hoy *el mapa de los movimientos femeninos marca el mapa racialsexualizado del mundo*. (Bidaseca, 2014) [3] .

Cuatro *cabos* sostienen la estructura de este libro: la relación entre racismo y "necropolítica" (Mbembe [4] ; Segato [5]) en el tratamiento específico del feminicidio, y luego, en la inquietante cercanía entre, por un lado, los discursos colonialistas y los de algunas representantes del feminismo occidental (Mohanty, 2008 [6]), que se expresan en términos de la "retórica salvacionista" (Bidaseca, 2010) [7] por el camino del modelo occidentalizante imperante, o bien, como afirma la feminista afroamericana bell hooks, han silenciado a las mujeres de color [8] . La retórica del feminismo hegemónico eurocéntrico se sustenta en la ideología imperialista. Sin dejar de lado lo que la académica juarense Clara Rojas llama la "retórica del menosprecio" [9] .

Este volumen deja ver cómo ese feminismo encuentra su límite emancipatorio en los puntos ciegos, para dejar ver por qué las mujeres, aún con contradicciones, podemos liberarnos de las estructuras falogocéntricas que nos sujetan, *reír como Medusas* [10] para producir narrativas "racialmente libres" (Toni Morrison, *Ojos azules* [11]) y celebrar nuestra "hermandad" (Audre Lorde).

Pies de página:

---

1. goo.gl/0ksqSl

2. Pateman, Carol. 1988. The sexual contract. USA, Stanford: Stanford University Press.

3. Bidaseca, Karina. 2014. “Sitios liminales entre cordilleras invisibles. Cartografías poscoloniales del Tercer Feminismo”. En Marta Sierra (Comp.) Geografías imaginarias. Espacios de resistencia y crisis en América latina.Chile: Ed. Cuatro propio.
4. Mbembe, Achille. 2008. “Al borde del mundo. Fronteras, territorialidades y soberanía en África”, en Mezzadra, Sandro Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de sueños.
5. Segato, Rita. 2006. La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado. México D. F.: Ed. De la Universidad del Claustro Sor Juana, Colección Voces.
------ 2011ª. “Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación”. Mesa “Feminismos Poscoloniales y descoloniales: otras epistemologías”. II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, Ciudad de Guatemala, 4-6 mayo de 2011.
------ 2011b. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Bidaseca, Karina (comp.) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina. Buenos Aires: Godot.
6. Mohanty Talpade, Chandra. 2008. “De vuelta a ““Bajo los ojos de Occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas” en Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Cátedra.
7. Bidaseca, Karina. 2010. Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América latina. Buenos Aires: Ed. SB.
8. Bell hooks (2004) “Se ha escrito poco sobre los intentos de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras.” (p.45)
9. Rojas Blanco, Clara. 2005. “Voces que silencian y silencios que enuncian”, en Nóesis, Género, feminismo(s) y violencia desde la frontera norte. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Vol. 15, nº 18.
10. Es siempre recordado el ensayo que, en 1978, escribió la reconocida feminista Hélene Cixous y que tituló, llamativamente, “La risa de la Medusa” y que es la confirmación de que las mujeres escribimos desde una visión del mundo otra, diferente a la falogocéntrica. La Medusa ríe porque se desliza por debajo de las palabras. La petrificación de la escritura es aparente. Cixous, Hèléne. “La risa de la medusa”, Deseo de escritura. Barcelona: Reverso editores, 2004.
11. Ave Fénix, Plaza & Janés, Barcelona, 2001.

II. Atando cabos. Etnografías multisituadas

Oriente de Colombia, Cali, distrito Aguablanca. Llegamos hasta allí con mi querida amiga la profesora Alba Nubia Rodriguez de la Universidad del Valle, en un taxi "ilegal" desvencijado conducido por un joven que conducía de modo voraz escuchando música de cumbia a todo volumen. Era plena noche. Hacía calor. Pese a los rumores que esa misma tarde habría una toma estudiantil en homenaje a un estudiante muerto por la policía, la conferencia en la Universidad había finalizado, y Vicenta, nuestra anfitriona, nos esperaba fuera del aula magna, que había estado repleta de estudiantes interpelados por el tema, [12] para acompañarnos. El taxi nos dejó a tres cuadras de la Casa Cultural El Chontaduro, luego de negociar con él el pago por el viaje. Estaba muy interesada en conocer esa experiencia comunitaria que pedí visitar antes de mi partida de Cali. Una de las palabras que identifican ese lugar tan bello es un fruto afrodisíaco, de color rojo o naranja encendido, de textura seca y carnosa, e irresistible. Propio de la cultura pacífico colombiana, vinculado a la economía informal de las mujeres caleñas, quienes lo comercializan en casi todas las esquinas de Cali: *el chontaduro*. Nacidas en el Chocó, Buenaventura, Nariño… las mujeres decidieron poner ese nombre, 27 años atrás, a ese espacio colectivo "para soñarse y construir un mundo distinto", como escriben en su libro *Ecos. Palabras de Mujeres* (2014) y enfrentar las violencias cotidianas racistas y sexistasa la deriva del poder de los narcos, las bandas criminales y los paramilitares cada día al cruzar las "fronteras invisibles". Así se les llaman en el

Chontaduro a las fronteras que segmentan las cuadras de un lado y del otro, poniendo en riesgo la vida, conviertiendo a las mujeres más jóvenes en botín de las bandas que se disputan el control territorial con los sicarios y el ejército.

La Gran Frontera. Mi sensación de sorpresa en el D. F. cuando mi estudiante juarense Maribel Nuñez Rodríguez [13] , me hizo notar que los vagones del tranvía separaban a las "mujeres" de los "varones"; cuasi una política apartheid en el corazón de la ciudad. Por cierto, nuestras y nuestros anfitriones de la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, se hallaban estupefactos por la aparición de las primeras fosas comunitarias y las condiciones de violencia sexual que enfrentan las mujeres que se marchan a cruzar el desierto que atraviesa la Gran Frontera, al sur del Río Bravo. La artista chicana Alma López, reconocida por sus intervenciones críticas de la cultura heredada de la conquista y la re-significación femenina de los símbolos de la religiosidad católica, trabaja sobre ello de modo notable.

Esta obra pertenece a una serie que Alma tituló *1848 Chicanos en los Estados Unidos* luego de la firma del Tratado de Guadalupe. "El espacio que se retrata aquí es el espacio creado luego del Tratado. El mito de la conquista que la doctrina del Destino Manifiesto ha intentado borrar, para hacer invisibles a aquellos que estuvieron y están en esa tierra y que hago visibles. Entonces, esta es una contra-narrativa que tiene un tema político" (Román-Odio, 15). En la entrevista mantenida con Román-Odio, cuenta que es un tributo a su abuela realizada luego de un viaje a Mochis, el *Día de los muertos*, al lugar donde estaba enterrada.

> Estábamos en el cementerio, donde muchas familias mexicanas van en esa época del año y vi a esa niña, vestida como un ángel y les pedí permiso a sus padres para sacarle una foto. ¡Era tan hermosa! Y me di cuenta de que representaba el espíritu de mi abuela. Como los de Tijuana hicieron a Juan Soldado un santo para ayudar a tanta gente a cruzar la frontera, yo transformé a mi abuela en una santa: *la Santa Niña de Mochis*. (Román-Odio, 15).

Provincia de Chon Buri, al sudeste de Tailandia. A plena luz del día, albergando templos milenarios, flores y un culto extraordinario a la religión y a las donaciones en monedas, a flor de piel se estilizaban las formas del consumismo pornográfico del capitalismo que Rita Segato analiza en su importante contribución a este libro. Me tocó observar escenas naturalizadas de la gran industria del "turismo sexual". Convertidas en un gran prostíbulo, algunas ciudades de Oriente asociaban la posguerra en algunos de los bellísimos lugares que diseña el Mekong (subregión comprendida por Cambodia, República Democrática de Laos, Birmania o Myanmar, Tailandia, Viet Nam, y la provincia china de Yunnan) [14] con las escenas de mujeres jóvenes, demasiado jóvenes, incluso niñas, con hombres blancos de edad madura en las calles. Casas de masajes, burdeles y zonas rojas, negocios de sex shop, esconden la realidad de la pobreza de la que escapan las jóvenes campesinas migrantes de los pueblos rurales donde cosechan arroz. Por más que el ejercicio de la prostitución no sea una práctica legalizada por el gobierno, los cuerpos de las mujeres forman parte de la economía monetaria y simbólica que sostiene y configura la sociedad tailandesa. "¿Cómo

puede ser que la trata y la impunidad con relación a la misma persistan?", se pregunta Rita Segato. La trata está a la vista de todos, pero permanece en pos de la renta que se expropia del cuerpo femenino comprendido como territorio, para las distintas urnas de recaudación de dinero, incluidas las de instituciones policiales y la política. Segato lo llama "acumulación por desposesión". [15]

Fig. 11848 Chicanos en los Estados Unidos

[Fig. 3]Perra, Regina José Galindo.

Guatemala. Los Estados latinoamericanos se han conformado a partir del terror por el otro, considerado enemigo. Así lo muestra en este libro el trabajo de Marcia Esparza sobre Guatemala. Centroamérica resulta un fenómeno revelador para nuestros desafíos teóricos.

En un texto que publiqué hace unos pocos años (Bidaseca, 2012) [16] me referí a ello a partir de la obra de la artista Regina José Galindo nacida en 1974 en Guatemala en la época del genocidio que dejó 260.000 muerta/os y desaparecida/os, de la/os cuales el 83% fueron indígenas mayas. Reconocida internacionalmente por sus *performances*, recibió numerosas críticas del *establishment* local por las intervenciones agresivas en su propio cuerpo. Entre esas marcas indelebles, la palabra "*Perra*" aparece cincelada en su pierna con el borde cortante de un cuchillo. (Fig. 3) Inspirada, posiblemente, en el trabajo de la artista francesa Gina Paine [17] , esta forma sofisticada de narración, la de *un cuerpo que se abre para que otros cuerpos se puedan mirar en él*, expone el dramatismo de los cuerpos femeninos (feminizados) degradados a restos. Y dejan ver en este gesto de *des-humanización*, el síntoma de la especificidad de las guerras

contemporáneas, y el interrogante acreca de nuestra diferencia, la *diferencia femenina*" (Bidaseca, 2012). En una entrevista realizada por Christelle Faucoulanche, la artista narra el contexto de su obra de este modo:

"No perdemos nada con nacer",
Regina José Galindo.

> En el 2005 aparecieron varios cuerpos de mujeres asesinadas a las que previamente a matar habían torturado y marcado con navaja con textos como malditas perras, muerte a todas las perras. Esto detonó la idea para hacer Perra. Era una forma de tomar el control y el poder con mi propia mano. Guatemala es un país machista hasta el tuétano, el insulto preferido por los hombres es llamarte puta, perra. Para mí no es un insulto, y adopto la palabra y la marco en mi piel como una forma de resistencia. (Entrevista. revistavozal.org)

"*No perdemos nada con nacer*", la artista aparece adentro de una bolsa de plástico transparente: "como un despojo humano", dice, "soy colocada en el basurero municipal de Guatemala". (Fig. 2,

reginajosegalindo.com)

Desaguadero, frontera de Bolivia con Perú. Mal de Alturas. Llegué hasta allí desde el Puno. Había llegado a dar clases invitada por el Diplomado de Género (Maryknoll) y el Instituto de Culturas Andinas (Perú). Un viaje extenso por tierra desde El Alto, sin oxígeno, hasta que mi cuerpo pudo recuperarse del *soroche* en Copacabana, frente al esplendor del Lago Titicaca, tan bello y magnificiente desde un lado como el otro. La Revolución que inicia con la Presidencia de Bolivia es inminente. Lo es en (casi) todos los órdenes. Tal es así que cumple con la máxima que se convierte en regla cada vez que analizamos las revoluciones sociales [18] . Queda pendiente la revolución cultural: "En las estadísticas de Bolivia entre el 1 de enero y el 31 de agosto de 2011, de todos los asesinatos cometidos el 62,5 son asesinatos de mujeres. Menos del 51% ocurren en el espacio doméstico, pero el otro 49% ocurren en otro lugar y eso nuestras categorías no lo alcanzan a ver. Esas son las mujeres que mueren en las guerras informales de la segunda realidad, donde las mujeres son torturadas, violentadas sexualmente, asesinadas, y eso es lo que va a manifestar, a revelar o espectacularizar la soberanía quién va ganando y quién va perdiendo, quién tiene el control territorial en esas guerras que nunca empiezan y nunca terminan, que son guerras continuas, no hay un armisticio. Entonces lo territorial está muy expresado por esa impunidad y discrecionalidad de lo que se puede hacer con el cuerpo de esas mujeres como el lugar donde se implanta la insignia de la soberanía." [19]

Beirut. El viento quiebra la cruz de la iglesia, una cabra "profana" una mezquita y estalla el conflicto. El filme *Et maintenant, on va où?* de la cineasta libanesa Nadine Labaki (2011) transcurre en

una aldea alejada donde cristianos y musulmanes se masacran. Las mujeres cristianas y musulmanas sabotean la radio del lugar y destruyen la emisora de televisión impidiendo la llegada de las noticias. Independizada en 1943, Beirut se transforma en la capital cultural e intelectual del mundo árabe, hasta sucumbir en la Guerra Civil de 1975 a 1990 que enfrentó a cristianos y musulmanes, y más tarde, a la Seguna Guerra o Guerra de Julio de 2006 entre fuerzas israelíes y el brazo armado Hezbollah. Caminando por la avenida Hamra, la representación de lo imaginado no se encontraba allí en el transcurrir de la vida cotidiana. Las mujeres libanesas demuestran una estética femenina sin contradecir los preceptos religiosos, en una búsqueda de su propia identidad entre la imagen de la mujer occidental y la de la mujer oriental. Pueden o no usar velo. Pueden llegar a ocupar cargos de jerarquía en las universidades, aunque ello no se refleje en el ámbito partidario, basado en la estructura familiar, a las mujeres les impide "estar" en el poder.

Pies de página:

12. Conferencia "Descolonizando el feminismo. Feminismos negro, indígena e islámico". Jueves 25 de septiembre de 2014. Universidad del Valle, Colombia.

13. Núñez Rodríguez, Maribel. 2011. "Feminismos al borde, Ciudad Juárez y la "pesadilla" del feminismo hegemónico". En Bidaseca, Karina (co-comp.) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina, Buenos Aires: Godot.

14. En 1961 llegó allí el primer grupo de marines estadounidenses que iban a combatir en la Guerra de Vietnam. Tailandia prestó sus bases en el país. Se estima que en Tailandia la prostitución factura el 15 por ciento del Producto Interno Bruto (PIB), y se calcula que un tercio de las personas que se dedican a esta actividad son menores de edad. "El turismo sexual, que en principio afectó únicamente a mujeres, se puede decir que nació en Filipinas en 1950, durante la guerra de Corea que opuso a Corea del Sur, China y la URSS, contra Corea del Norte, EEUU y Japón. (…) Antes de 1865, la venta de mujeres y niños era legal. En 1934 se prohibió

totalmente esta práctica. Sin embargo, la lenta evolución de las tradiciones hace que las familias tengan todavía mucho poder sobre los menores." ("Estudio sobre el Turismo sexual infantil en Tailandia, Adrián Pernas y Marina Gonzales". https://goo.gl/K9xcxy)

15. La ONU llogra cuantificar en 27,2 billones de dólares el lucro que produce la trata con fines de explotación sexual (citado por Segato, 2014).

16. Bidaseca, Karina. 2013. "Feminicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia sobre las mujeres" En Alejandro Grimson y Karina Bidaseca (coords) Hegemonía cultural y políticas de la diferencia. Buenos Aires:Ed. CLACSO. ISBN 978-987-1891-54-2. Colección Grupos de Trabajo pp. 70-100. goo.gl/VbiuXW

17. «Si j'ouvre mon « corps » afin que vous puissiez y regarder votre sang, c'est pour l'amour de vous : L'autre. » Lettre à un(e) inconnu(e). Gina Pane. (Su traducción al castellano: "Abro mi cuerpo para que ustedes se pueden mirar", citado en goo.gl/uhJVfD).

18. En su estudio de la revolución sandinista en Nicaragua, "Revolución sin emancipación" Maxine Moulyneaux (1985) afirma: "Si bien la revolución no exigió la disolución de la identidad de las mujeres exigió sí una subordinación de sus intereses específicos a los objetivos mayores (...) de establecer un nuevo orden" (p. 228).

19. "Mujer y cuerpo bajo control". Entrevista a Rita Segato por Karina Bidaseca. Revista Ñ. 10/02/0214. goo.gl/dSwYVA

I. Caminando por la avenida Hamra

Las mujeres libanesas viven entre dos mundos, con las contradicciones que los sustentan. Someterse a *coser el himen* para "recuperar" la virginidad antes del matrimonio -como muestra una de las escenas de su primer cortometraje "Caramel" [20] -, o la imposibilidad de experimentar la sexualidad no heteronomartiva son parte de las decisiones cotidianas que encaran.

La forma en que la virginidad de las mujeres y el territorio se tejen en los discursos locales es un tema que atraviesa el mundo árabe. "En Siria, en 2012, el discurso enunciado por islamistas yihadistas que conectan su "Yihad" con la protección del "honor" y la

“virginidad” de las mujeres suníes en Siria. Las noticias también visibilizaron el hecho de que algunas mujeres tunecinas iban a Siria a ofrecerse a sí mismas como novias a los jihadistas. Se trata de un discurso general del lugar que ocupa la mujer “virgen” que necesita ser salvada por el “martirio”. (Aghazarian, 2015)

En la primavera post-arábiga de “Medio Oriente”, mi amiga palestina Elise Aghazarian [21] habla de una nueva configuración de ese mapa global: “Existen fuertes conexiones entre las transformaciones sociales de la primavera post-arábiga y la esfera del cuerpo. (…) Durante décadas una serie de regímenes árabes expusieron visiblemente su poder en el espacio público. Este proceso a menudo ha involucrado símbolos tales como monumentos, banderas, haciendo hincapié en el poder militar y las autoridades masculinas que dominan la escena. A medida que las revueltas estallaron, se evidencia una mayor participación de las mujeres. Ellas salieron a desafiar el status quo existente. (…). Las fuerzas conservadoras y las rebeliones tratan de aprovechar la situación para ganar más control sobre los cuerpos de las mujeres, y las fuerzas militares hacen hincapié en la necesidad de protegerlas bajo las consignas de “seguridad” y el honor. Las mujeres se rebelan enfrentando a este dilema: por un lado, la libertad para escapar del control social, y por el otro, la dominación sobre las mujeres es ejercida por la sociedad y las autoridades bajo la justificación de la situación de inestabilidad.” (2015)

Las guerras poscoloniales configuran el escenario a partir del cual las violencias de género fueron incorporadas como crímenes de lesa humanidad (Bidaseca, 2012). Hacia 1992, la cineasta alemana y feninista Helke Sander abordaba la relación entre cuerpo y Estado en

el filme *Los libertadores se toman libertades* (*Befreier und befreite*, 1992). Basado en un argumento no-ficcional, después de cuarenta y seis años de silencio, las mujeres que fueron violadas por soldados del Ejército Rojo al final de la Segunda Guerra Mundial, hablan públicamente por primera vez. [22]

Desde esta perspectiva, la tesis de Joshua Goldstein (2001) describe la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra, según: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer (Bidaseca, 2010).

El acoso, la mutilación genital femenina (MGF) (tratada en este libro), y la libertad de lxs mujeres se están convirtiendo en temas públicos que conectan audiencias internacionales, campañas de activismo y expanden el espacio público transnacional. "En oposición a eso, se está llevando a cabo una revolución sexual inversa (Kalfat, 2014), donde los gobernantes militares y las fuerzas tradicionales ofrecen discursos del derecho a proteger el cuerpo y la virginidad de la mujer", sostiene Elise.

Nigeria. Cuando recién iniciado el nuevo año cae en mi casilla de e-mails, un correo de una periodista con el pedido de escribir una reflexión sobre el secuestro de las niñas en Chibok, Nigeria, me provoca dudas. Wole Soyinka, el Premio Nobel de Literatura explica el presunto destino de las niñas: "Se sabe que las dividieron en pequeños grupos. Algunas se vendieron como esclavas, como objetos sexuales, otras murieron por enfermedad o asesinadas. No las volveremos a encontrar intactas. Serán mujeres desgarradas toda su vida. (…) Este secuestro no podrá borrarse de nuestra memoria. Es

una mancha indeleble en nuestra historia” [23] . Cómo escribir desde mi posición de mujer, académica, evitando caer en las trampas del discurso esencialista, victimizante. La escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie supo narrar la influencia que el discurso colonizador europeo tuvo en su propia escritura, mientras advierte del peligro que implica la existencia de una sola historia. Cuando pequeña, comenzaba a escribir historias en las que sus protagonistas eran rubios, de ojos azules, insertos en paisajes nevados aunque nada de eso existiera en Nsukka, ciudad donde pasó su infancia. Hasta que leyó a Chinua Achebe y el concepto de “historias en equilibrio”. Las historias se definen sobre el “Principio de Nkali”. Nkali es una palabra en lengua Igbo que significa “ser más grande que el otro”. En mayo publicó una carta titulada *The president I want* (*El presidente que quiero*) en la que demanda acciones del mandatario nigeriano Jonathan Goodluck frente al secuestro de niñas por el grupo extremista Boko Haram. “Experimentamos lo que es, además de la guerra de Biafra, el período más violento en la existencia de nuestra nación”, escribió allí la pluma de Adichie.

Fuente: goo.gl/rEygUe

Trinh Minh-Ha, escritora y cineasta vietnamita, critica a los espectadores occidentales y su consumo de la Guerra en "Every spectator owns a Vietnam of his or her own" ("All-Owning Spectatorship," in *Otherness and the Media: The Ethnography of the Imagined and the Imaged*, ed. Hamid Naficy and Teshome Gabriel, Studies in Film and Video series [Langhorn, PA: Harwood Academic, 1993], 189-204, quotation on 201).

Kabul, Afganistán. En estos días nos llegan noticias de que un grupo de mujeres cargó el ataúd de otra mujer de 27 años, acusada de *blasfemia* que fue quemada viva "por una turba" -así refieren los periódicos que hicieron eco de la noticia-. Rompiendo la tradición según la cual son hombres los que se encargan de esa tarea, las mujeres gritaban: "*¡Queremos justicia, queremos justicia!*", "*¿Qué religión dice que se puede quemar a una persona viva? Díganme, ¿cuál?*".

Los cuerpos de lxs mujeres se vuelven pináculos de la discusión de este libro. La espectacularización y estetización antropofágica del capitalismo presenta una imagen homogénea de "un mundo olvidado en lo esencial", como habría dicho Edward Said.

En términos orientalistas, el uso del velo, las prácticas de ablación del clítoris (en el trabajo de Isabel en este volumen), los linchamientos y lapidaciones [24] , la virginidad, el secuestro de mujeres para el matrimonio. Asimismo, la generización de los cuerpos femeninos que promueve el estilo de vida occidental entre las más jóvenes, extremadamente delgados, frágiles, leídos en términos de una crítica a la volatilización, a la pulverización del cuerpo femenino. El trabajo de Azucena Galettini es de referencia obligada para esta discusión. Una poética del *desborde* presente en el

personaje que inventa la escritora Grace Nichols, la "Negra Gorda" no es una mera denuncia a la "industria de la delgadez": oponiendo su cuerpo como un arma a los discursos que la han oprimido (...)

Pies de página:

---

20. "Caramel es una forma de sobrevivir a la guerra, de superarla, de ganarla. Es mi revuelta personal y mi compromiso, así que, si tuviera que escribir esta película hoy día, la haría igual." Entrevista a Nadine Labake, Página 12. 2008 https://goo.gl/dPobYK

21. Ver, "Primavera Post-Arábiga: Cuerpo, Espacio & Militarización". Elise Aghazarian. En Revista Crítica & Emancipación Nº 12, CLACSO, 2015. Traducido por Karina Bidaseca goo.gl/LMA3Hu

22. "La experiencia de la fuerza brutal expuesta en la primera parte de este documental indaga la exposición del trauma, mediante la técnica de la entrevista en profundidad. En este sentido, Sander explica: "Muchas empezamos a ver cada vez con mayor claridad la vinculación entre los misiles de medio alcance y las relaciones amorosas esto es, la relación hombre-mujer entre el militarismo y el patriarcado, entre la destrucción técnica y la dominación de la naturaleza y la violencia contra las mujeres. Las mujeres, la naturaleza y los pueblos y países extranjeros son las colonias del Hombre Blanco" (Villaplana, goo.gl/Xt5yH7).

23. "Nigeria: terror y furia." Revista Ñ, 24/03/2015. goo.gl/T3oOst

24. Nigeria, Somalia, Indonesia e Irán son los países que parctican la lapidación, extrema forma de crueldad de la pena de muerte en tanto prolonga el dolorpara castigar el adulterio. Se practicaba en Oriente Próximo y se lee en el Antiguo Testamento.

II. Mujeres del sur: imperialismo, academia y feminismos

En su clásico"*Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*" Chandra Talpade Mohanty (1984), propone la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los

“feminismos del Tercer Mundo” debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas.

“Es cierto que África es un continente lleno de catástrofes, hay catástrofes inmensas como las violaciones en el Congo y las hay deprimentes, como el hecho de que hay 5 mil candidatos por cada vacante laboral en Nigeria. Pero hay otras historias que no son sobre catástrofes y es igualmente importante hablar sobre ellas.”, afirma Chimamanda Ngozi Adichie.

> *Siempre que me alejo de mi hogar nigeriano un tiempo, mi primera pregunta al volver es: “¿cómo ha estado la luz?” La respuesta de mi portero llega en lastimeros grados de movimientos de cabeza. Mal. Muy mal. (…) Irme de Lagos no es una opción. Me gusta mucho vivir aquí, donde se concentran la energía y la iniciativa de Nigeria, a donde los nigerianos traen sus sueños más ambiciosos* [25] .

Viene a mi mente la magistral conferencia con la cual Rita Segato inauguró el I Congreso de Estudios (Pos) coloniales y II Jornadas de Feminismo (Pos) colonial, el 5 de diciembre de 2012 en la Biblioteca Nacional. Hablaba sobre el lugar en el que se concibe una teoría de este modo que evoca las palabras de la escritora nigeriana:

La elección de una teoría tiene que servir a nuestro proyecto histórico, y un proyecto histórico se concibe, se genera a partir de donde estamos, de donde vivimos, de los mundos que convivimos y de nuestra realidad que nos cuesta ver… ¿Por qué? Porque la universidad donde nos formamos es eurocéntrica y profundamente racista, profundamente eurocéntrica. Nos hace ver con los ojos del otro nuestro propio mundo, eso es lo que aprendemos, cómo nos mira el otro, pero además lo aprendemos mal porque es una presión muy grande sobre cómo miramos y los mundos que habitamos. Muchas veces en mis clases en la Universidad de Brasilia entro, y a mis estudiantes les digo: -¿Ven? Un cable está cayendo, un cable está roto, no hay acústica, la mesa está completamente sucia, mi silla es frágil, se puede romper… ¿Ven? Esta no es una universidad del norte, aquí estamos pensando. Tal vez en las religiones brasileras cuando la gente está en el ritual principal, por más que sea Porto Alegre, San Salvador Bahia, Recife, San Luis de Maranhao, Belén de Para… cuando llega el orixá y entra en posesión, saltan los zapatos, ¿por qué saltan los zapatos? Porque el pie tiene que tocar el suelo. ¿Por qué el suelo? Porque el suelo es África. Eso es una buena metáfora para lo que yo siento tenemos que hacer en las universidades y no conseguimos. Primero porque nuestros colegas nos lo impiden, y porque nuestros colegas se lo impiden a nuestros estudiantes, que toquen el suelo, que solo miren alrededor. Solo mirando alrededor y tocando con el pie la tierra vamos a pensar en una forma mínimamente

aceptable. Y esto tiene una dimensión material, no es una cuestión de ideas, es una cuestión de materialidad, de corporalidad.

En *She Tries Her Tongue, Her Silence Softly Breaks*, de la escritora canadiense afrocaribeña Marlene Nourbese Philip, la autora explica que la historia del pueblo afrodiaspórico es un sitio de "masivas, traumáticas y fatales interrupciones" y que en consecuencia, escribir sobre lo que sucedió de un modo lineal es cometer una segunda violencia. Por ello su prosa no obedece a las formas occidentales, sino que se inspira en la composición jazzística, una música de claras reminiscencias africanas. Philip inscribe con su singular estética su propia marca identitaria; su periplo sinuoso viene a producir una "parábasis"; a sabotear, como Toni Morrison, desde los márgenes, la escena central y atravesar las fronteras del lenguaje. Para bell hooks, "las mujeres negras están en una posición inusual en esta sociedad, pues no solo estamos como colectivo en lo más bajo de la pirámide ocupacional, sino que nuestro estatus social es más bajo que el de cualquier otro grupo. Al ocupar esa posición, aguantamos lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista. Somos un grupo que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor puesto que se nos ha negado a otro al que podamos explotar u oprimir. Las mujeres blancas y los hombres negros están en ambas posiciones. Pueden actuar como opresores o ser oprimidos u oprimidas. Los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y

opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra." (hooks, 2004: s/p).

> "*El verdadero enfoque del cambio revolucionario no está nunca meramente en las situaciones opresivas de las que buscamos escapar, sino en ese pedazo del opresor que llevamos plantado profundamente en cada uno de nosotros.*" (Lorde)

Thrin T. Minha-Ha escribe en su libro *Woman, Native, Other. Writing postcoloniality and feminism* (1989) [26] que "la mujer batalla con dos representaciones lingüísticas del yo: un 'Yo' con mayúsculas (el sujeto maestro, el depósito de la tradición cultural) y un 'yo' con minúsculas (el sujeto personal con una raza y un género específico). El proceso de la escritura representa un acto de violencia: para escribir 'con claridad' es necesario podar, eliminar, purificar, moldear este yo con minúsculas, adecuarlo a una tradición, localizarlo (p.17). La mujer necesita 'lograr una distancia' que no es sino una forma de alienarse, de adaptar la voz que ha robado o tomado prestada, pero sobre todo internalizar el lenguaje del sujeto maestro (p. 27). Minh-Ha propone, por el contrario, un mapa de relaciones enunciativas donde el lenguaje refleje las paradojas, multiplique y subvierta la noción de un 'yo' original que las tradiciones culturales de género buscan fijar (p. 22)."

Estas mujeres valientes que dejan sus huellas debajo de sus pies mientras caminan, batallan por cambiar el mundo en las contradicciones que subyacen *absolutamente todos los mundos que*

habitamos. Articulan signos que hablan tanto de esos lugares como de estos. Nos recuerdan que los cuerpos de las mujeres se han convertido en signos de identidad, nacionalidad y religión, en la extensión de los territorios controlados por cofradías masculinas (Segato, 2003), por Estados proxenetas. *No hay entonces "otros mundos". No hay un "Occidente" ni un "Oriente"*. Hay simplemente mundos de vida en un tiempo en que los movimientos de derecha se rozan con los fundamentalismos de todo tipo. Fundamentalismo de los mercados, de las ideologías, de las religiones. "En la actual división internacional del trabajo intelectual, el Sur se resiste a seguir ocupando el lugar del informante nativo. El Sur produce teoría y praxis" (Bidaseca, 2011: 25) [27] . Esta es la base epistémica y política del "Tercer Feminismo" situado en el Sur Global (Bidaseca, 2014).

Pies de página:

---

25. "Narrar y vivir en un país sin luz". Achide. Revista Ñ, Buenos Aires, 23/03/15. goo.gl/5GNsJB

26. Minh-Ha, Trinh. 1989. Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism. Bloomington: Indiana University Press.

27. Entrevista a Bidaseca, Karina. 2011. "La descolonización del feminismo", en Papeles de trabajo, IDAES/UNSAM, año 5, núm. 5, pp. 247-261. goo.gl/AoTMES

III. Sobre la Antología y la Red de Feminismos descoloniales del Sur

La idea de una *diáspora feminista o una identidad feminista construida en las diásporas* surgen en este clímax, de este camino que hemos emprendido: *el viaje hacia la descolonización*. En cada uno de los diferentes espacios de discusión con feministas, activistas, artistas e intelectuales afro, indígenas mapuches, nasa, wayú, maya-xinka, quechuas, aymaras, palestinas, jordanas, africanas, marroquíes… en el espesor de estos tiempos, densificados por la retórica del menosprecio y el exilio del mundo de lxs mujeres *nos hacemos más valientes*.

Muchos de estos espacios insoslayables para los feminismos descoloniales del Sur quedan contenidos en el espíritu de la Tercera edición de las Jornadas de "Feminismos (pos) coloniales" y II Congreso de Estudios Poscoloniales "Genealogías críticas de la colonialidad" (Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 9 a 11 de diciembre de 2014), que presentamos. Esos sentimientos nos mantuvieron activas, agentes, cómplices para lograr reunir nuestros pensamientos en este segundo volumen de la Antología publicada por primera vez en el año 2011 bajo el título *Feminismos y (Pos) colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (Godot), que se constituyó en un referente del feminismo descolonial. Este libro resulta ser la primera materizaliación de la *Red de Feminismos descoloniales del Sur* integrada por lxs autorxs y otrxs colegas de América Latina, España, Portugal, Estados Unidos y otros sitios del Sur Global, fundada en las Jornadas.

En las actividades que nos unen como Red, practicar nuestra función pedagógica, surgida de la crítica anticolonial, antirracista y feminista, es nuestro posicionamiento *frente* al mundo. E implica el cuestionamiento del sistema de dominación patriarcal y racista que

mientras nos oprime nos mantiene con vida, *sobreviviendo* (Audre Lorde), mientras enseñamos a nuestra/os estudiantes en nuestras aulas a *desaprender*.

Algunas de estas valiosas contribuciones podrán ser leídas en este volumen, en las reflexiones escritas por activistas, artistas, académicas e intelectuales. Otras se leerán en otros textos.

La primera parte del libro interpela a la discusión sobre Género y Colonialidad: Cuerpos, Territorios Globalizados y Feminicidios.

La mutación del campo sexual y lo que describe como la introducción de la *mirada pornográfica* nos permite pensar la escena contemporánea global de la desposesión. Los diversos efectos de la expansión e intrusión contemporáneas del frente estatal-empresarial -siempre colonial y también para-estatal- en las comunidades indígenas del Brasil, es trabajado por el valioso e inspirador texto de mi gran maestra comprometida con los feminicidios en Ciudad Juárez y en Guatemala: Rita Segato.

La obra de la artista *cubana* exiliada en los Estados Unidos, Ana Mendieta, su efímera y espiritual vida que da testimonio de nuestras propias vidas, nos interpela en el texto "Lo bello y lo efímero como configuraciones de emanacipación" que escribí como feminista y académica activista por los derechos de las mujeres a vivir libres de violencias. ¿Cómo es posible pensar en el entremedio de las categorías de "lo bello" y "lo efímero" el agenciamiento de las mujeres que son testigos de la experiencia traumática? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de *justicia simbólica*?

La contribución de Marcia Esparza, chilena, fundadora del Historical Memory Project, es crucial en esta Antología. Como ella misma sostiene, la discusión sobre los silencios neocoloniales en tiempos de genocidio durante la guerra fría no puede quedar ausente de una discusion crítica de las genealogías de la colonialidad. En este ensayo su argumento sostiene que para desmantelar los silencios colectivos reproducidos por sectores de población indígena, es necesario analizar el papel que juega la militarización y el militarismo. Analiza cómo "la doctrina de seguridad nacional de la guerra fría contribuyó a unificar a los 'amigos', o colaboradores del ejército en Guatemala, quienes en conjunto, participan de complejas dinámicas de mutua dependencia."

El trabajo de Fanni Muñoz Cabrejo analiza un tema sumamente importante en la agenda feminista y ausente: el papel de los discursos sobre el feminicidio en la prensa escrita de *Perú: El Comercio* (2012) y *Trome* (2013). Concluye su trabajo con el desenlace esperado: la prensa no ha generado una conciencia en torno al feminicidio como un fenómeno social relevante.

Comprometida con la lucha del feminismo negro, el valiosísimo ensayo de Betty Ruth Lozano Lerma cuestiona la apreciación generalizada por parte de funcionarios y funcionarias del Estado colombiano de que los asesinatos de mujeres que se suceden en número alarmante en los últimos 10 años en Buenaventura, Colombia, no son más que violencia intrafamiliar y que la crueldad con la que son cometidos son solo expresión de prácticas culturales tradicionalmente violentas de las comunidades negras que allí habitan. "Intento probar", expresa, "que la violencia contra las mujeres es parte de la estrategia de desterritorialización de la

población negra por parte del capitalismo global que necesita de esos territorios para la ejecución de sus megaproyectos de gran inversión. Planteo que lo que se vive hoy en la ciudad colombiana de Buenaventura es un proceso de neo-conquista y neo-colonización de los territorios, los cuerpos y los imaginarios de sus habitantes, las comunidades negras e indígenas."

Kurdistán aparece en la escritura de Dilan Bogzdan en su texto sobre el nacionalismo y las mujeres en las luchas de resistencia: "El Movimiento de Mujeres Kurdas en Turquía desde 1990". En él erige una pregunta que está más relacionada con la *autorrepresentación* de las mujeres kurdas y menos con la *re-presentación* por parte de los nacionalistas kurdos y las feministas turcas. Los escritos sobre las "mujeres kurdas" dentro del marco teórico del nacionalismo turco las representa como "víctimas del atraso esencial de la sociedad kurda". A Dilan, quien ha elegido nuestro país para estudiar, le interesa estudiar la transformación de la agencia mediante y dentro de la violencia para superar la categoría de "mujeres víctimas del tercer mundo".

Desde Zaragoza en el trabajo titulado "Hacia una descolonización de los discursos. En torno a la mutilación genital femenina (MGF)", Isabel Ortega Sánchez realiza una importante contribución al concepto de *Mutilación Genital Femenina* que aporta la OMS, cuyo etnocentrismo se pone en juego al establecer una comparación exhaustiva con las tipologías presentes en la sociedad occidental. ¿Por qué? Es el interrogante al que intenta dar respuesta en su investigación, que arroja luz a nuestras conceptualizaciones sobre la "retórica salvacionista", un término que acuñé en el texto de inspiración spivakiana "Mujeres blancas buscando salvar a las

mujeres color café de los hombres color café" publicado en la Revista Andamios de la Universidad Autónoma Metropolitana de *México* (2011), y que es de modo notable utilizado por Isabel.

Areli Veloz Contreras, llegada de México en un proyecto de movilidad científica hace un año y pasante en el NIEGYF, escribe "El cuerpo como territorio de disputas políticas: los abortos en la frontera Tijuana-San Diego (1950-1970)". Intenta mostrar cómo en dos ciudades vecinas (Tijuana-San Diego) divididas por una frontera geopolítica, se exponen las contiendas y las negociaciones por los significados dominantes de las feminidades. Uno de los momentos coyunturales que reflejaron mayor tensión por los significados de las feminidades ocurre a mediados del siglo xx, cuando el movimiento feminista generó mayor resistencia en su consigna por la despenalización del aborto como un derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo y la maternidad, logrando traspasar las fronteras geopolíticas. "Los abortos mostraron las tensiones en una zona fronteriza, con lógicas sociales que le daban coherencia a las clasificaciones diferenciales y a las fronteras que las dividían. Las cuales se han producido históricamente, tanto desde la vecindad con lo extraño como desde la idealización de la nación que demarca un fundamentalismo localista", sostiene Areli.

La segunda parte del libro, "Narrativas feministas contra retóricas salvacionistas", está dedicada a la fuerza que toman las narrativas feministas contra las "retóricas salvacionistas" feministas hegemónicas que imponen su visión del mundo, y se traducen tanto en los circuitos locales como globales (Bidaseca, 2010 y 2011).

El trabajo de Ana Gabriela Rincón Rubio, Ivonne Vizcarra Bordi y Humberto Thomé Ortiz, "Prácticas espirituales, ecofeminismo y maíz nativo. El caso de las mujeres matlatzincas" se localiza en el matlatzinca, uno de los pueblos indígenas de México impactado fuertemente por la colonización, reducido a una sola comunidad: San Francisco Oxtotilpan, ubicada en el municipio de Temascaltepec, Estado de México. Se exploran en él las prácticas espirituales feminizadas matlatzincas y su función sociocultural para la preservación y reproducción de los maíces nativos, base alimentaria de los grupos étnicos de México, en las lecturas del eco-feminismo y la decolonialidad. Ante las amenazas de perder sus identidades por el arribo de la modernidad y la tecnología, la magnificación de eventos cívicos religiosos y posturas teatrales en manifestaciones políticas (se visten de matlatzinca fuera de la comunidad y reclaman "ese maíz no es nuestro"); ante la colonialización de los mercados neoliberales del maíz y la biotecnología monopólica, ellas siguen amasando su nixtamal y se negocian las semillas que entran al ciclo de sustento diario en el hogar, imprimiendo una cierta solidaridad espiritual con la semilla. Dichas prácticas implican la reafirmación de patrones culturales locales y una forma de resistencia a las estructuras patriarcales en la producción y consumo de este grano. Debido a la invasión de los nahuas sobre los matlatzincas y a los procesos de colonización iniciados en el siglo xvi, las prácticas espirituales contemporáneas de las mujeres matlatzincas responden a un sincretismo de diferentes tradiciones occidentales y no occidentales; lo que pone de relieve, según lxs autorxs, una cosmovisión híbrida y no pocas veces difusa. Los datos sobre las prácticas espirituales fueron recogidos durante los años 2013 y 2014, a través de técnicas

etnográficas, que develan una espiritualidad femenina ajena a un sistema moral y de creencias estructurado, pero que refuerza la estima propia, motiva el contacto con sus congéneres, la protección de los recursos naturales y el resguardo de su identidad indígena. El propósito del trabajo es reflexionar sobre el horizonte del maíz nativo, a partir del análisis del contexto cultural en que se produce, a través de las vivencias de las mujeres indígenas.

Lucía Nuñez Lodwick introduce la discusión sobre la prostitución en "Análisis discursivo sobre cómo los volantes de oferta sexual visibilizan representaciones de género y étnico raciales", para visibilizar ciertas caracterizaciones étnico/raciales y sexuales que se mantienen en los avisos en la vía pública. Esta construcción de imágenes implícitas en los volantes de oferta sexual se encuentran atravesadas por las representaciones de un imaginario étnico/racial y de género que hiper-erotiza el cuerpo de las mujeres en general, y que reproduce los estereotipos acerca de, por ejemplo, la mayor disponibilidad sexual de las mujeres inmigrantes de regiones andinas o el desenfreno sexual de las mujeres afro tematizado por las feministas negras muy tempranamente.

El importante trabajo de Thais França y Beatriz Padilla "Desafios à mobilidade científica: considerações a partir de uma perspectiva feminista situada e pós-colonial", estudia la relación directa entre producción y circulación de conocimiento, desde la propia experiencia de movilidad de académicas e investigadoras latinoamericanas en los procesos de invisibilización o estereotipos que denotan el imaginário de la colonialidad del poder, del saber y el ser, deslegitimando los conocimientos por ellas producidos.

La valiosa contribución de Marlise Matos en "O campo científico-crítico-emancipatório das diferenças e a Quarta onda feminista latino-americana como experiência da descolonização acadêmica e prática: quais grupos importam efetivamente reconhecer e emancipar?" contribuye a pensar, a partir del diálogo entre teoría feminista y decolonial, lo sustantivo de la democracia respecto de las instituciones colonizadas por las elites para la garantía de los derechos de lxs ciudadanxs "vividos/experimentados tanto na sua forma quanto em seu conteúdo, independentemente deste/a cidadão/ã ser mulher, negro/a, gay/lésbica/transsexual, jovem, pobre etc.", expresa la autora.

En el cierre de este apartado, la antropóloga Laura Massonnos interpela con su texto "Producción de conocimiento y jerarquías. ¿Es necesaria una etnografía feminista?". Específicamente orientada a pensar la relación entre la producción de conocimiento dentro de la antropología y las relaciones de poder y prestigio atravesadas por el género, la clase y la pertenencia étnico-racial que configuraron y configuran las formas que adquiere esta producción dentro del ámbito académico. Su objetivo es mostrar, de manera somera y a través de algunos ejemplos, cómo las relaciones dentro del campo académico han silenciado la producción de las mujeres desde el inicio de la disciplina y también la de cierto tipo de conocimiento que más tarde es incorporado cómo parte de la crítica antropológica.

La tercera parte del libro, Feminismos sin fronteras: racismo y lucha feminista en Colombia y Argentina reúne tres artículos meritorios que orientan la discusión sobre la teoría-acción y sus implicaciones ético-políticas para los mundos de vida de las mujeres.

La maravillosa experiencia de las mujeres negras del Chontaduro en Cali es una contribución sumamente valiosa porque surge de la propia voz de la condición paradigmática de las mujeres negras para entender cómo el poder opera en las sociedades patriarcales. La lente por la cual Carmen Cristina Moreno y Ofir Muñoz Vásquez analizan este orden social desigual es a través de los datos estadísticos sobre el trabajo doméstico en Cali y sobre las condiciones de pobreza de las personas afrodescendientes de la ciudad, como relatos producidos a partir de entrevistas con un grupo de mujeres negras empleadas domésticas para concluir con una seria de cuestionamientos que dan lugar a una reflexión profunda sobre la colonialidad del género.

En el artículo de Karina Bidaseca, Sofía Ballesteros, Mariana Katz y Margarita Jarque se aborda desde la perspectiva de la interseccionalidad la exposición a las violencias sexista y racista en la que se encuentra una mujer en situación de encierro en Argentina, migrante y originaria de Bolivia. Ser mujer, indígena, migrante, pobre y víctima de situaciones de violencia sexual, implican múltiples opresiones (de género/raza/etnia) que se intersectan y que la colocan en un estado de particular indefensión frente al acceso a la justicia. De acuerdo a lo establecido por pactos y tratados de Derechos Humanos que gozan de jerarquía constitucional y supra legal, se debe asegurar una mayor protección y un plus de cuidados y garantías de parte de los actores estatales. En este marco consideramos importante reflexionar sobre las particulares circunstancias, condicionamientos y situaciones en las que se encontraba y se encuentra R. M. Asumiendo una perspectiva de género, intercultural y de Derechos Humanos, se dará cuenta del

accionar de los actores estatales intervinientes en el caso, así como de las distintas gestiones e intervenciones que, como organismo que brega por la efectiva vigencia de los Derechos Humanos, tuvimos que realizar para propender al respeto de los derechos de R. M.

Por último, Ana Mariel Weinstock refiere en su texto a la acción performática de una colectiva practicante del Teatro de las Oprimidas Magdalenas-Puerto Madryn de apenas tres años de vida y analiza sus intervenciones estético-políticas en las resistencias locales, tanto de género como ambientales, con el fin de acercar búsquedas, acciones y reflexiones que aporten a conceptualizar la emancipación en tiempos de globalización.

La cuarta y última parte de nuestro libro se titula Escrituras femeninas racialmente libres.

En su iluminador trabajo, Azucena Galettini analiza los poemas de Grace Nichols, nacida en Guyana, *The Fat Black Woman's Poems* (1984). Actualmente una de las más reconocidas poetas de origen caribeño que habitan en el Reino Unido, los análisis sobre el libro refieren a una "poelítica", Chancy (1997), una fusión dinámica entre poética y política feminista. El propósito del trabajo de la autora es demostrar que "si bien la política de localización de Nichols está claramente anclada en las problemáticas raciales y de género, analizar sus poemas solo en el plano del contenido condena a la autora guyanesa a una ingenuidad y falta de profundidad remarcables. En cambio, la manera de hacerle real justicia a su obra y a su manera de oponerse a los discursos patriarcales y racistas es detenerse en los recursos que utiliza, ya que en ellos se observa la verdadera apertura que evita cualquier esencialismo a la hora de definir cómo es y qué dice una "negra gorda".

“Luego de once años de silencio narrativo, Kincaid publica en 2013 su quinta novela, *See Now Then*. Me inquietaba sobremanera indagar cómo esta obra se articulaba, si lo hacía, en el conjunto narrativo precedente de la autora”, escribe María Alejandra Olivares en este interesante trabajo sobre la escritora nacida en Antigua y migrante a los Estados Unidos. La autora estudia la aproximación a la historia que adopta Kincaid en referencia al poeta y crítico cultural martiniqueño Edouard Glissant, para quien la Historia en su versión y visión Eurocéntrica, se encalla en una serie de visiones totalizadoras que se impone con la colonización.

Mónica Vanzetti escribe su texto sobre el Trujillato y el rol de las famosas hermanas Mirabal en la narrativa de Julia Álvarez, una poetisa, novelista, y ensayista estadounidense de ascendencia dominicana. *En el tiempo de las mariposas* (1994) es la primera novela escrita por una mujer cuyas protagonistas son Patria, Dedé, Minerva y María Teresa, las cuatro hermanas Mirabal. Con el nombre de “las mariposas”, se unen al Movimiento clandestino 14 de junio y en 1960, Patria, Minerva y María Teresa son asesinadas por orden de Trujillo en una emboscada después de regresar de visitar a sus maridos en prisión.

Florencia Perduca refiere en su importante contribución a la discusión del habla de la subalterna, a partir de Edouard Glissant quien, “al utilizar la poderosa y sutil máscara de la opacidad, la literatura puede lograr escapar de la trampa de los discursos coloniales y del *double bind* de las teorías poscoloniales. Tal es así que la estilística, textura y literaturidad de la autora dominicana Jean Rhys caracterizan la manera en que la literatura caribeña de las ex colonias británicas se ha descolonizado.” La autora analiza la novela

Ancho mar de los Sargazos, en la que la autora recurre a la contra-escritura, y se apropia del idioma inglés para construir una trama aparentemente inteligible para los angloparlantes.

Por último, el texto de Diana López Ochoa trabaja en la construcción de identidad femenina en la novela Sofía de los presagios de Gioconda Belli. Gioconda Belli es una escritora blanca que pertenece a la burguesía de Nicaragua. La autora se interesa por bucear en sus textos donde los personajes son mujeres de diferentes clases sociales y de diferentes minorías, gitanas, pobres, campesinas, indígenas... "En las novelas de Gioconda Belli se narran sucesos que comprometen a mujeres que revierten su posición en la sociedad y se toman el espacio de lo público para hablar con su propia voz. (...) *Sofía de los presagios* (1990) es una de las primeras ficciones de la escritora nicaragüense y aparece después de la llamada liberación feminista que se dio en las décadas de 1960 y 1970 centrada en la liberación de la mujer; cuando a nivel mundial se organizaban grupos de mujeres que exigían igualdad de derechos y discutían temas como la maternidad, la anticoncepción y la posibilidad de acceder a espacios de la sociedad que hasta el momento habían sido habitados solo por los varones."

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas estas maravillosas contribuciones y a sus autorxs, colegas y amigas de la *Red Feminismos Descoloniales del Sur*, que han dedicado su tiempo para escribir y reflexionar sobre

esta poética del viaje, la magia de poder reunirnos en las historias múltiples del feminismo descolonial del sur. A Ludmila, a Matías y Marcelo por estar a mi lado siempre. A mis padres.

A Horacio González, Director de la Biblioteca Nacional; a Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo de CLACSO; al IDAES/UNSAM donde me desempeño como profesora e investigadora del CONICET y a la Facultad de Cs. Sociales, UBA; a María Pía López, Directora del Museo del Libro y la Lengua por todo el apoyo brindado. Muy especialmente al equipo de mis estudiantes del IDAES que colaboró para que el Congreso haya tomado la dimensión de un gran foro: Celina Vacca, Lucía Nuñez Lodwick, Juan Pablo Puentes, Ana Mariel Weinstock, Santiago Ruggero, Ana Mines, Ianina Lois, Diana Ochoa, Leticia Virosta, Fernanda Carvajal. A Alejandro Gonzalez Alvarez, asistente del Programa Sur-Sur que coordino en CLACSO. A nuestros estudiantes de Xangô y UNIAFRO. A Katsí Yarí Rodríguez y Maribel Nuñez Velázquez que están siempre en mi corazón.

A mi maestra, Rita Segato. A Dora Barrancos, a Zulma Palermo y a Laura Malosetti Costa por su participación de excelencia. A Fanni Muñoz de PUCP; a Marlise Matos de UFMG; a Silvia Hirsch y a Laura Masson con quienes compartimos el Núcleo Interdisciplinario de Género y Feminismos (NIEGYF en IDAES), a mi amiga Lía Quarleri con quien nos lanzamos a organizar el Taller sobre Relatos de viaje. A Alba Nubia Rodríguez, Gabriela Castellanos y a las colegas de Cali por tan hermosos encuentros; a Breno Cypriano de la UNB; a Thais França, por los cajú, y a Beatriz Padilla de Portugal; a Claudia de Lima Costa (UFSC), Sonia Alvarez, por los encuentros en el Fazendo Gênero de Universidad Federal de Santa Catarina; a Beatriz Garrido (UNT), Alejandra Castillo (Chile), Paola

Gramaglia, Eduardo Mattio, Cristina, Gabriela Cechetto, a Ana Vritos de la Universidad Nacional de Córdoba por invitarme a compartir los espacios de filosofía latinoamericana en el cruce con los estudios descoloniales. A la Campaña contra la violencias a las mujeres. A Reina Maraz por su confianza. A mis amigas de otros sures: la socióloga palestina Elise Aghazarian, a Maria Paula Meneses de Mozambique. A mi colega y amigo, Alejandro De Oto por apoyar la iniciativa, así como a todxs lxs coordinadorxs de las mesas. A Claudia Ferman, directora del Ciclo de Cine del Congreso, junto a mi gran amigo Sergio Spinella. A Hernán López Winne y a Víctor Malumián, editores de Godot por recibir con entusiasmo y apoyar esta propuesta.

Karina Bidaseca

Pensadora feminista. Nacida en un barrio porteño del sur. Se recibió de profesora de piano a poco de ingresar a la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) en 1985, donde cursó y culminó sus estudios de Sociología y Magíster en Investigación en Ciencias Sociales. En 2006 se doctoró en la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales con una tesis inédita titulada: “Colonos insurgentes. Discursos heréticos y acción colectiva por el derecho a la tierra. Argentina (1900-2000)” e ingresó a la Carrera de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET), donde actualmente es Investigadora Independiente. Es Profesora de Sociología en UBA y UNSAM. En 2010 fundó el Programa

“Poscolonialidad, pensamientos fronterizos y transfronterizos en los Estudios Feministas”; es co-fundadora del Núcleo de Estudios de Género y Feminismos (NIEGYF) y del Programa de investigación y extensión sobre Afrodescendiencia y estudios afrodiaspóricos (UNIAFRO), todos con sede en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Desde 2013 coordina el Programa Tricontinental Sur-Sur (CLACSO/CODESRIA e IDEAs), en África, América Latina y Asia. Desde 1996 realiza trabajos de campos en comunidades campesinas e indígenas en Argentina y Brasil. Coordina la Red de Derechos Humanos (CONICET y Secretaría de Derechos Humanos de la Nación). Dirige el proyecto PIP CONICET “Violencias en mujeres subalternas”. Autora y compiladora de varios libros sobre estudios poscoloniales y feminismos descoloniales: *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio* UIB, España); *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (CLACSO/IDAES); *Ni Una Menos. Vivxs nos queremos!* (Milena Caserola); *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina* (SB); *Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria* (Godot); *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (Godot). Coordinó el Dossier: “Cartografías descoloniales en los feminismos del Sur” (REF, Brasil) y participó en revistas internacionales: Scienza & Politica (Bologna); Journal of Latin American Communication Research (US). Integrante de la Campaña nacional contra los feminicidios “Ni Una Menos”.

Colaboró con la Comisión Provincial de la Memoria en el Amicus Curiae sobre violencias de género para la liberación de Reina Maraz Bejarano y fundó la Campaña Todxs Somos Reina.

PARTE I

Género y Colonialidad: Cuerpos, Territorios Globalizados, Feminicidios

"Una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina". Rita Segato, en este volumen

La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad [28]

Rita Segato

INTRODUCCIÓN

P ASO AQUÍ REVISTA A los diversos efectos de la expansión e intrusión contemporáneas del frente estatal-empresarial –siempre colonial y también para-estatal– en las comunidades indígenas del Brasil –que llamo aquí *mundo-aldea*– y sus consecuencias para la vida de sus mujeres. Después de este panorama, me detengo en algunos casos y ejemplos que hacen posible percibir los cambios en la mirada sobre la sexualidad y el significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades pre-intervención colonial y en las sociedades intervenidas por el proceso de colonización – en los países hispánicos, la sociedad *criolla*. La mutación del campo sexual y lo que describo como la introducción de la *mirada pornográfica* emerge así como fulcro o punto nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanto, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad.

“MUNDO-ALDEA” Y “FRENTE COLONIAL/ESTATAL – EMPRESARIAL – MEDIÁTICO – CRISTIANO” EN EXPANSIÓN

Las mujeres indígenas, hoy, viven situaciones de intenso cambio en el continente, y ven, como nunca, a pesar de la multiplicación de leyes, políticas públicas, y de la presencia estatal y de las ONGs, su indefensión aumentar. El proceso político en que se articulan y organizan progresivamente en todos los países intenta colocar un freno a las nuevas formas de violencia y expropiación que enfrentan, pero muchas veces colocando todas las expectativas en las garantías estatales y legales de protección. La pregunta que aquí intento responder es: ¿Puede el Estado proteger a las mujeres indígenas? ¿Hay indicios de que lo esté haciendo? ¿Por qué caminos debería hacerlo? ¿La situación histórica de las mujeres indígenas, en términos de las privaciones que sufren y de la violencia que soportan, ha mejorado, se ha mantenido estable o ha empeorado con la democratización de los países del continente latinoamericano? Con el propósito de responder esa pregunta, enumeraré aquí, sintéticamente, en forma de lista, la descripción de los daños que emergen de los testimonios recogidos en reuniones oficiales, del movimiento social indígena, y mixtas, en las que convergen representantes de las agencias estatales y representantes de asociaciones de pueblos en Brasil. Considero que Brasil es un campo de observación de esa realidad porque, aun no siendo una nación con mayoría indígena, contaba en 2010 con 305 pueblos, según los datos del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), y casi 900.000 indígenas, según el Censo del Instituto Brasilero de Geografía y Estadística –de estos, 324.834 viviendo en ciudades y

572.083 en áreas rurales– y ha sido escenario, durante la última década, de un proceso riguroso de reordenamiento de la máquina administrativa, y de una expansión vertiginosa de las agencias del Estado y de ONGs en grande medida financiadas por fondos estatales. Ese Estado, que se encontraba ausente, hasta hace veinte años, en porciones territoriales inmensas del espacio nacional y no era un interlocutor relevante para una fracción numerosa de la población brasilera, se ha tornado fuertemente presente para todas las personas, en todo lugar, en el curso de una década.

En Brasil, las mujeres comenzaron a organizarse en asociaciones exclusivas en los 80's, con algunas organizaciones de mujeres amazónicas (AMARN y AMITRUT), y continuaron en los años 90's, creándose en 2002, en la ocasión de un primer encuentro de mujeres indígenas amazónicas, un Departamento de Mujeres Indígenas dentro de la influyente Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasilera (DMI/COIAB). De allí en adelante, surgieron organizaciones de mujeres de pueblos indígenas del Noreste y Estados de Minas Gerais y Espíritu Santo (APOINME), de la región Sur y Centro-Sul (ARPIN-SUL). (Para un panorama de ese proceso, ver las contribuciones publicadas en Verdún 2008).

En medio de esa progresiva articulación política, dos mujeres, Rosane Kaingang [29] y Miriam Terena, solicitaron, en 2002, al entonces Presidente de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), organismo estatal que tiene a su cargo la gestión de la vida indígena en el país, la realización de un taller en que mujeres de pueblos indígenas de todas las regiones pudieran obtener un vocabulario con conceptos de la teoría de género y una instrucción sobre Derechos Humanos, Derechos de los Pueblos Indígenas y Derechos de las

Mujeres, en especial de las mujeres indígenas, y Políticas Públicas del cual se pudieran valer. La solicitación tenía el carácter de urgente porque eran las vísperas de la asunción del presidente Lula, del Partido de los Trabajadores, a su primer mandato, y se pretendía concluir la reunión con una lista de demandas para presentarle. De esa forma, se organizó un "Taller de Capacitación y Discusión sobre Derechos Humanos, Género y Políticas Públicas" de una semana, a puertas cerradas, en un hospedaje en las afueras de Brasilia, con 41 mujeres de pueblos de todas las regiones del país, y tuve la encomienda de conducir ese taller, que tuvo un formato interactivo. En primer lugar presenté un vocabulario básico de nociones de género y de derechos, acompañando las categorías con algunos casos de la etnografía mundial, y a continuación comenzó una conversación fluida e intensa, a lo largo de esa semana, donde se relataron numerosos casos y yo intenté ofrecer un léxico que tipificase los casos particulares y las demandas que de ellos emanaban. El ejercicio resultó en un cuadernillo subdividido en dos partes, una primera parte con conceptos básicos de género, derechos humanos y acciones afirmativas en políticas públicas sensibles a la situación de las mujeres indígenas, y una segunda parte con las demandas resultantes de los casos relatados por las mujeres durante la reunión, clasificadas, según el ordenamiento de la gestión pública, como temas de Administración Pública; Educación; Justicia; Seguridad; Salud; Economía y Trabajo; Asistencia Social, Entretenimiento, Deportes y Medios de Comunicación; Medio Ambiente; y Patrimonio Cultural Material e Inmaterial.

Relato esto porque son precisamente testimonios recogidos en esta reunión, así como en las reuniones que le sucedieron, que me dieron acceso a narrativas de casos y quejas que permiten esbozar un perfil de las formas contemporáneas de violencia y sojuzgamiento sufridas por las deponentes, así como también exponen la mutación que experimentaron los tipos de agresión. Es a explorar ese cambio que he calificado de *mutación*, con toda la radicalidad de la diferenciación a que esta palabra apunta, que voy a dedicar este texto, de forma todavía bastante programática. Me veo obligada a basarme en los relatos recogidos en las reuniones que menciono, como mi fuente principal, porque en Brasil no se ha construido, como es el caso en la antropología mexicana ante la interpelación del movimiento de Chiapas, una literatura específica sobre la violencia de género en el mundo indígena que pueda servir de base para un análisis de este tipo, como son también escasas en el país las etnografías que tienen como foco las relaciones de género en las comunidades (ver, por ejemplo, el dossier publicado por la *Revista de Estudios Feministas* de 1999 dedicado al tema, con una presentación de Bruna Franchetto y artículos de Lasmar, Lea, MacCallum y Patricia de Mendonça Rodrigues. También ver Franchetto, 1996; Sacchi, 2003; Lasmar, 2005; Patricia de Mendonça Rodrigues, 1993 y 2008, Vinente dos Santos, 2012; y Maria do Rosário Carvalho, 2013). Por otro lado, una publicación tan importante como el Informe del Consejo Indigenista Misionero sobre Violencia Contra los Pueblos Indígenas del Brasil, que viene siendo publicado en forma de Cuaderno desde 1993, no contiene datos sobre violencia específica sufrida por las mujeres indígenas (CIMI 2011).

Por lo general, este tema queda subsumido en los estudios de parentesco y familia, y hay en general una reserva muy grande en el medio de los etnólogos brasileros a hablar de la cuestión de género en el mundo indígena, pues el consenso aún dominante en el campo es que ese tema introduce una beligerancia y una política –de minorías, de derechos humanos, de derechos de las mujeres– espurias y sobreimpuestas desde el exterior de la visión de mundo amerindia.

Una vez concluida la experiencia del primer taller, la Cartilla resultante (Segato 2003-a), con su lista de demandas, permitió reivindicar con éxito, frente al Ministerio de Planificación, fondos para proseguir con una secuencia de reuniones de mujeres indígenas de diversos pueblos, que pasaron entonces a ser realizadas por región. En 2007 la FUNAI crea la Coordinación de Mujeres Indígenas, en 2008 se la transforma en Coordinación de Género y Asuntos Generacionales (COGER), pasando a incluir la gestión de los temas de las juventudes indígenas, y en 2012 vuelve a ampliarse para incluir la gestión de la Movilización Social y pasa a llamarse Coordenación de Género, Asuntos Generacionales y Movilización Social (COGEM). Este órgano, desde su creación y a través de sus transformaciones, siempre estuvo a cargo de una mujer indígena, Léia Bezerra Vale Wapichana.

A partir del taller de 2002, que fue nacional y generalista en su amplitud geográfica y de contenidos, la cuestión de la mujer y de las relaciones de género se establece como temática dentro del órgano indigenista oficial, y se pleitean y consiguen, con éxito, los fondos que permitirán, a partir de entonces, una gestión con perspectiva de género y más tarde la consolidación de una coordinación específica.

Dos series de talleres se realizaron. El primero, hasta 2006, tuvo por foco el apoyo a las actividades productivas a cargo de las mujeres en las comunidades, con el supuesto de que ofreciendo fomento a los trabajos de las mujeres se estaría reforzando la posición de ellas en sus respectivas comunidades. En 2006, se ratifica en Brasil la Ley María da Penha contra la Violencia Doméstica. También en 2006, se realiza en Brasilia un Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas con la participación de 28 mujeres de varios pueblos de todas las regiones. A partir de 2007 una nueva serie de talleres regionales pasa a realizarse con foco ahora en la divulgación de la nueva ley entre las mujeres indígenas. A partir de 2011, y hasta el presente, se inician experiencias, con una primera reunión piloto ocurrida ese mismo año para intentar alcanzar a los hombres de las sociedades indígenas y ganarlos como aliados en la estrategia para la disminución de la violencia, tal como las mujeres indígenas habían repetidamente solicitado. Ciertamente, no es una tarea fácil, porque se trata de un mundo compartimentalizado, en términos de género. Esto quiere decir que hombres hablan con hombres, y mujeres hablan con mujeres. Respetar esta diferencia del "mundo-aldea", fue y es una pauta ineludible. Finalmente, en junio de 2013 se realiza el primer encuentro de una nueva serie dirigido a los hombres, dirigido a hombres indígenas de la región Noreste del país.

Desde el primer taller inicial, que conduje en 2002, surgieron los relatos que permitieron tipificar los tipos de violencia sufridos en la actualidad por las mujeres indígenas, y esos tipos se repitieron de forma casi idéntica en todas las reuniones siguientes, reportados por las mujeres para las diversas regiones y asociados precisamente a la localización de los territorios indígenas: aldeas en regiones

fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional, aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas, aldeas afectadas por el tránsito de traficantes, aldeas próximas a locales donde se procesa droga, aldeas localizadas en santuarios naturales remotos, aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a ellas, aldeas en regiones de expansión del agro-negocio, aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros, aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas, aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, aldeas en regiones próximas a yacimientos de hidrocarburos, aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas, aldeas próximas a rutas nacionales y estaduales, aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades desaldeadas e indios urbanos.

En cada una de estas localizaciones, las mujeres sufren formas particulares de agresión y desposesión; su subjetividad y su corporalidad cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de forma nueva. Las jerarquías de género propias de la vida en comunidad, que he descripto como "patriarcado de bajo impacto", por razones que examinaré más tarde, se transforman en el patriarcado moderno, de alto impacto y de muy ampliada capacidad de daño. Haciendo uso de una nomenclatura que necesita de pocas explicaciones por ser auto-evidente en buena medida, podemos decir que el "mundo-aldea", con el tejido de relaciones comunitarias que le son propias, como volveré a insistir, se encuentra atropellado por el azaroso camino de la expansión vertiginosa del "frente colonial/estatal – empresarial – mediático – cristiano". Esto no

significa meramente el cambio del telón de fondo, de la escenografía de su existencia, sino un atravesamiento de la misma por prácticas y poderosos discursos que se respaldan y afirman en los valores dominantes del desarrollo y la acumulación, la productividad, la competitividad y el cálculo costo-beneficio propios de la economía de pleno mercado y su "teología", es decir, la fe absoluta en la inescapabilidad de su destino e irreversible expansión, como valor eurocéntrico de un mundo que "progresa".

Se trata, sin duda, de una novedad. Esta irrupción, que atropella el mundo-aldea, captura todas los elementos de su vida comunitaria de antaño, los engloba y reconfigura dentro y como componentes de un nuevo programa, es una nueva vuelta, un reciclaje, pero con dimensiones antes desconocidas, de lo que fue la primera embestida colonial que siguió inmediatamente al proceso de conquista, así como también difiere, por su naturaleza, de la fase republicana de expansión de los recién creados estados nacionales sobre los territorios del indio. Es un proceso que da continuidad a aquellas embestidas de expansión precedentes, pero ahora, insisto, en una etapa cualitativamente diferente, caracterizada por la existencia consolidada de un mercado global que compite, agrede y erosiona los mercados regionales y locales; por gobiernos centrales de todas las orientaciones que aspiran a inscribir las economías nacionales bajo su administración en el horizonte de ese mercado global; y por la expansión de la esfera pública, el lenguaje de derechos y políticas ciudadanas introducidas en el mundo-aldea por organismos estatales y organizaciones no gubernamentales.

Aunque pueda parecer que estas facetas de la contemporaneidad se encuentran en tensión, es decir, aunque pueda pensarse que el pacto estatal-empresarial que abre las puertas a la agresión del mercado global es contradictorio con la expansión de los derechos y servicios ciudadanos en el mundo-aldea, ellos no constituyen, como pensamos a menudo, términos antagonistas, y sí facetas de un proceso coetáneo y complementario: la colonización económica y la colonización por el discurso de los derechos y de la esfera pública. De este tipo de estructura internamente contradictoria nos habla Gil Gott (2002), en su brillante análisis de la "dialéctica aprisionada" (*arrested dialectics*). En la situación contemporánea, como he afirmado, el estado ciudadano va a remolque del estado empresarial y ambos amparados por la representación mediática, una mano intenta, con torpeza, ir remediando los males que la otra mano va sembrando; va intentando amenizar las mortandades que origina y patrocina en su camino arrollador, causando un daño en espiral, porque el lenguaje de los derechos ya se encuentra dentro del lenguaje de la modernidad, del desarrollo, el progreso entendido unilateralmente como capacidad de acumulación. Con una mano introduce el mal, con la otra le inocula la vacuna. Dos caras de la misma moneda, en una tensión que se resuelve, definitivamente, a favor de la profundización del patrón de la colonialidad. Colonialidad entendida aquí con un sentido todavía más preciso, en el contexto de esta modernidad y capitalismo avanzados.

CAMBIOS EN EL PATRÓN DE LA VICTIMIZACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

En forma de lista, se enumeran a continuación las modalidades de violencia que alcanzan a las mujeres indígenas hoy. El acento fue colocado en las agresiones directas o indirectas que son características para cada tipo de localización de las comunidades y bajo la presión de la transformación de los contextos regionales debida a la expansión del frente estatal – empresarial. Estas modalidades de violencia fueron reiteradas, de forma casi idéntica, en todas las reuniones en que participé. Aquí las sistematizo y enumero de forma compacta, convencida de que el proceso que arrolla y masacra la vida de las mujeres indígenas en el Brasil contemporáneo se torna auto-evidente con el solo pasar la vista, en una lectura sumaria del listado a seguir.

Aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional:

- atracción engañosa al matrimonio y abandono después del traslado de los efectivos militares;
- atracción a la práctica de prostitución mediante engaño;
- atracción al servicio doméstico esclavo o semi-esclavo en las casas de oficiales y suboficiales;
- introducción de la mirada pornográfica y alienadora sobre el cuerpo indio;
- violaciones;
- violencia doméstica exacerbada por la presencia disruptiva y la presión ejercida en la vida cotidiana por los destacamentos militares en las inmediaciones,
- influencia sobre los hombres indígenas de los modelos de virilidad propios de la cultura masculina de los destacamentos militares.

Aldeas localizadas en santuarios naturales:

- asedio por parte de misioneros cristianos bien equipados tecnológicamente que tienen, desde la primera mitad del siglo xx, acceso privilegiado y exclusivo a estas regiones y, con su merodeo e ingreso forzado a la vida de la aldea, transforman disruptivamente las relaciones de autoridad y los patrones cosmológicos que sirven de referencia a las relaciones de género;
- consecuente interferencia en las concepciones de sexualidad y en la vida de pareja y matrimonial;
- introducción disruptiva y prejudicial de ideas de pecado y malignidad asociadas al cuerpo femenino y a la sexualidad con consecuentes prejuicios morales misóginos y homofóbicos que afectan a la posición de la mujer y de los homosexuales en el contexto comunitario;
- introducción de la equivalencia, de cuño occidental, entre acceso sexual y "hacer daño";
- introducción de la exterioridad de la mirada sobre el cuerpo propia de la metafísica occidental y cristiana y conducente a la pulsión escópico- pornográfica, antes inexistente en el mundo amerindio.

Aldeas en situación de aislamiento voluntario o con poco tiempo de "contacto" [30] *que se encuentran bajo la mira del agro-negocio y de los grandes proyectos hidroeléctricos:*

- la vida en permanente tensión y estado de alerta para la fuga, así como el miedo constante de ser capturados por los emprendimientos del frente estatal - empresarial en expansión lleva al grupo y en especial a las mujeres a no concebir más hijos, provocando el riesgo de extinción de la sociedad

Aldeas reconstituidas por el propio Estado Nacional mediante remoción, relocalización y reagrupamiento aleatorio de comunidades para permitir la construcción de estradas, la instalación de emprendimientos agrícolas o la construcción de usinas hidroeléctricas en sus territorios:

- Reagrupación y abandono de pueblos ancestralmente enemigos en nuevas aldeas, dejando a las mujeres expuestas a la captura y violación tanto por parte de los hombres blancos a cargo del "frente de atracción" que "atrajo", aprisionó y relocalizó las comunidades, como por parte de los hombres de la sociedad enemiga con quienes fueron obligados a compartir el nuevo asentamiento;
- configuración de una situación para-concentracionaria que dejó para las mujeres que sobrevivieron el proceso y las que nacieron del mismo las alternativas únicas del celibato, los relacionamientos breves y estigmatizantes, o relacionamientos estables con hombres violentos y alcohólicos;

- intervención estatal, a cargo de los “frentes de atracción” o de las autoridades a cargo de los nuevos asentamientos, que impuso el apareamiento y la reproducción forzada de mujeres con hombres de otros pueblos;
- interferencia autoritaria en el derecho de elección de cónyuges y del modo de la socialización de los hijos por parte de agentes de la asociación público-privada del Estado especialmente con compañías hidroeléctricas.

Aldeas en regiones de expansión del agro-negocio:

- expropiación de territorios y expulsión de las comunidades localizadas con la consecuente disrupción de la vida familiar y del tejido colectivo y la introducción de tensiones antes desconocidas en la vida doméstica;
- gansterismo patrocinado por los propietarios y aspirantes a propietarios para introducir el terror, por medio de ejecuciones selectivas y masacres, amenazando especialmente a los hombres e impidiendo que estos se desempeñen en su rol masculino habitual de proteger la vida de mujeres y niños en las comunidades;
- corrupción activa de sus liderazgos y autoridades políticas y religiosas, con consecuente ruptura de las formas de convivencia y cooperación entre los géneros e ingreso de modelos de virilidad extraños y distanciados de los códigos y prácticas comunitarios;
- atracción de los hombres al trabajo en los emprendimientos agropecuarios y a cargos políticos y de servicios remunerados en los municipios, con consecuente exposición a modelos de

virilidad que les son propios y que erosionan los patrones indígenas de relación y complementariedad entre los géneros;

- ruptura de las lealtades de los hombres para con sus respectivas familias o imposibilidad de cumplir con las demandas propias de esas lealtades;
- emasculación de los hombres indígenas por incapacidad de cumplir con sus responsabilidades de género y consecuente recurso por parte de estos a la exacerbación de la agresividad y la capacidad violenta como estrategia de restauración de su imagen masculina decaída;
- escalada de la violencia de género como consecuencia de la inducción al desaliento y a la depresión, al suicidio, a la dependencia química y a la autodestrucción de los jóvenes por el sentimiento de indefensión e impotencia resultantes de la amenaza y el terror constantes, los asesinatos de líderes, la restricción de recursos, la facilitación del acceso a bebidas alcohólicas, la dependencia alcohólica promovida;
- enajenación en la vida familiar y comunitaria, y escalada de la violencia en los espacios doméstico y público por la exacerbación de la presión sobre los miembros de las comunidades y su efecto psicológico;
- nuclearización progresiva de la familia como consecuencia de la progresiva influencia del modelo de la familia occidental y colonial/moderna, con el consecuente debilitamiento del control comunitario y de las autoridades indígenas sobre la vida familiar;

- desgaste y quiebra de la capacidad mediadora y del prestigio de los liderazgos indios, con desarticulación del tejido comunitario y el fin de la salvaguarda que él representa para la protección de las mujeres.

Aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a ellas:

- imposición de límites muy precisos a la necesidad cíclica de cisión de las comunidades por conflictos internos, con consecuente sellamiento de los conflictos en el interior de las comunidades;
- exacerbación de las tensiones domésticas por el impedimento de que grupos en conflicto puedan dividirse y sus partes disidentes trasladarse a locales próximos, formando nuevas aldeas.

Aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros:

- intrusión en los territorios y consecuente introducción de factores de estrés en la vida comunitaria y doméstica;
- captación de indígenas para las tareas de construcción de establecimientos hoteleros y servicio en sus instalaciones cuando ya en funcionamiento, con consecuente abandono de sus actividades habituales y exposición a una economía mercantilizada y a modelos de género ajenos a sus patrones de existencia;
- fuerte introducción de la moneda y fetichización y mercantilización de los componentes del modo de vida indígena y de su ambiente natural, incluyendo la comercialización de la

imagen corporal de mujeres y hombres indígenas con la consecuente objetificación de los cuerpos;
- captación de mujeres indígenas para la prostitución.

Aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas:

- intrusión del medio por aventureros que actúan sin referencia a normas y tienen un impacto disruptivo en la vida comunitaria y doméstica;
- ocupación de territorios mediante prácticas de gangsterismo y amedrentamiento, sembrando el terror por medio de ejecuciones selectivas y masacres;
- convocación a un modelo de virilidad que es extraño a las relaciones de género comunitarias;
- atracción de las mujeres para obtener servicios sexuales, promoción de la prostitución;
- violaciones;
- concubinatos interétnicos disruptivos para las reglas comunitarias;
- como en todos los casos, la presión intrusiva sobre el grupo promueve el estrés y la agresividad en el espacio doméstico y comunitario;
- conflictividad y enfrentamientos abiertos entre garimpeiros explotadores de los yacimientos y las comunidades, con severa victimización de las mujeres en el contexto bélico que así se origina.

Aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, de yacimientos de hidrocarburos y aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas:

- intrusión por emprendimientos de sondeo y exploración del subsuelo que introducen personas ajenas a la comunidad, con sus pautas propias de relacionamiento incluyendo el género, sus valores basados en un desarrollo definido por el productivismo, la competitividad y la capacidad de acumulación, y sus modelos de agencia viril asociados a esa relación de exterioridad con relación a un medio natural y humano entendido exclusivamente como oportunidad para la extracción de lucro y ventajas: una pedagogía del cuerpo y la naturaleza alienables, presa disponible para la apropiación, el control jurisdiccional y la explotación hasta el desecho, objetificación que incide en la percepción de las mujeres como cuerpo a ser apropiado y rapiñado;
- los campamentos de las instalaciones extractivistas y de las represas destinadas al sondeo, construcción de grandes obras y el gerenciamiento de las mismas incluyen vigilancia privada que, como parte de sus estrategias "defensivas" realiza acciones de intimidación que incluyen ejecuciones selectivas, amenazas y masacres, interviniendo en la región de forma disruptiva e introduciendo alto grado de estrés y tensión en las relaciones comunitarias y familiares de los indígenas habitantes de la región;
- alcoholismo derivado de la presencia del frente blanco, con el resultado de la violencia que la enajenación alcohólica, sumada al estrés causado por la intrusión e intervención en el tejido comunitario, provoca en las relaciones familiares;

- instalación de casas nocturnas y prostíbulos en el perímetro de las empresas y, en algunos casos, dentro de sus instalaciones, con la consecuente oferta de bebidas alcohólicas y del cuerpo femenino ofrecido como objeto a ser abordado desde una exterioridad apropiadora y mercantil.

Aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas y aldeas afectadas por el tránsito de traficantes:

- reclutamiento de jóvenes para el tráfico y el impacto de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de enriquecimiento y nuevas formas de control de la vida social por medio del dinero y consecuente impacto negativo de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de armas para ejercicio del control territorial y exacerbamiento de la violencia, con consecuente impacto en las relaciones de género y la vida doméstica;
- formación y proliferación de gangs vinculadas al tráfico con sus códigos y prácticas de competitividad y espectacularización de la crueldad propios basados en un estilo mafioso de virilidad;
- introducción disruptiva de armas y drogas en la aldea asociadas al control territorial y a la exhibición de capacidad violenta con consecuente victimización de las mujeres;
- aplicación de castigos y tratamiento cruel con fines de ejemplaridad para el control jurisdiccional y afirmación viril de los jefes;

- proliferación de violaciones en el espacio público y violaciones domésticas;
- disrupción e inversión de la jerarquía de autoridad tradicional basada en las franjas etarias con consecuente reducción de la capacidad de control y mediación por parte de las autoridades indígenas;
- violencia doméstica exacerbada por la introducción de un nuevo modelo de virilidad propio de las organizaciones mafiosas.

Aldeas próximas a rutas nacionales y estaduales, y grupos de indígenas sin territorio propio acampados en los márgenes de carreteras:

- intrusión y desarticulación de las pautas de vida comunitarias por parte de la sociedad no indígena, causando estrés y desorientación en las relaciones de género y familiares;
- proximidad de prostíbulos y del accionar de la trata de personas y del tráfico;
- introducción de la mirada objetificante y pedagogía del cuerpo-objeto;
- atracción al alcoholismo y las drogas, con su consecuente efecto violentogénico y ruptura de códigos;
- en condiciones de carencia, falta de acceso a la salud y a la educación, a la alimentación, al agua y al saneamiento básico, en los grupos acampados de indígenas sin territorio propio, la autoridad parental sufre la pérdida de la guardia de sus hijos debido a que las familias son acusadas por los agentes estatales de maltrato o falta de cuidado;

- en lugar del Estado, los padres son castigados con la pérdida de sus hijas e hijos, que son retirados de las familias y entregados en adopción en las ciudades próximas;
- las niñas se encuentran, en esos asentamientos transitorios en el margen de las carreteras, en situación de extrema vulnerabilidad y expuestas a la violencia sexual y a varias formas de explotación;
- alta incidencia de suicidios en niñas y adolescentes [31] .

Aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades "desaldeadas" e indios urbanos:

- Carencia de todo tipo de acceso a derechos específicos y políticas públicas especializadas por parte de las mujeres indígenas en esta situación, negados a ellas, por un lado, por municipios que dicen no atender la salud, la educación o la asistencia social de indígenas, y, por el otro, por los órganos estatales indigenistas, que no reconocen a los indígenas "desaldeados" como tales;
- explotación sexual infantil y casos de esquemas organizados por comerciantes locales para la victimización sexual de las jóvenes indígenas;
- retención de documentos de mujeres embarazadas o madres recientes para el cobro de pensiones y auxilios estatales

Todas las comunidades indígenas del país:

- desarreglo de las relaciones de género por exposición de los hombres al modelo de virilidad criollo, colonial/moderno;

- introducción de la mirada pornográfica y objetificante sobre el cuerpo;
- aumento de la frecuencia y del grado de crueldad de la violencia de género en sus diversas modalidades, tanto intrafamiliar como extra-familiar;
- vulnerabilidad de las mujeres al asedio sexual por parte de agentes estatales asalariados que actúan como maestros y profesores, agentes sanitarios, fuerzas de seguridad, etc., aun cuando estos sean también indígenas;
- vulnerabilidad de las mujeres al alcoholismo y uso de drogas por parte de sus parejas o por ellas mismas.

Aldeas en estado de guerra con los invasores o alcanzadas contemporáneamente por el asalto bélico sobre sus territorios:

A esta larga lista de formas de vulneración de la vida y el bienestar de las mujeres, a medida que avanza la desposesión de sus pueblos, se agrega una forma de violencia extrema asociada a las formas contemporáneas de la guerra, como el ocurrido ejemplarmente en lo que se llamó, en Brasil, Masacre del Paralelo 11. La codicia por el yacimiento de diamantes, uno de los diez mayores del mundo, que abriga la Tierra Indígena Roosevelt, de 2,6 millones de hectáreas en los Estados de Rondonia y Mato Grosso, llevó a incursiones y expediciones punitivas constantes de “garimpeiros” -mineros artesanales- aliados a “siringueros”, contra los indios Cinta Larga, dueños ancestrales de ese territorio. En 1963 tuvo lugar uno de los episodios más crueles de esa invasión: enviados de la empresa Arruda & Junqueira, después de arrojar azúcar envenenada y dinamita a una aldea en fiesta desde un avión alquilado por la

empresa, persiguieron a los indios y, al localizarlos en las proximidades del Paralelo 11º, asaltaron a los indígenas, matando a un grupo con formas extremas de crueldad. Entre estos, una mujer fue colgada viva y cortada al medio con un facón (Dal Poz y Junqueira, 2013). Esto configura lo que he venido categorizando como un crimen de *femigenocidio*, por el carácter plenamente público y el contexto bélico en que ocurrió (Segato, 2011). Recuerda, por sus características, a los crímenes cometidos contra las comunidades indígenas de Guatemala en el cuerpo de sus mujeres, exterminadas con extrema crueldad como forma de exhibir espectacularmente la capacidad violenta sin límite, el dominio territorial y la soberanía sobre la vida en la jurisdicción en disputa, característica modalidad operativa en las nuevas formas de la guerra (Segato, 2006).

En Argentina Silvana Sciortino registra, en su etnografía junto a mujeres indígenas reunidas en el movimiento de mujeres, una serie de testimonios que refieren a situaciones de violencia ejercida contra las mujeres. En los espacios de debate que las indígenas conforman en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres, muchas de ellas se animan a describir situaciones de violencia en sus comunidades, en las ciudades y en espacios de movilización social. Entre algunas de las situaciones se mencionan: violaciones en contexto de trabajo doméstico perpetradas por el patrón, en sus comunidades ejercida la violencia por varones indígenas o por "criollos" o "winkas", así como violaciones a las jóvenes indígenas que migran a las urbes por trabajo o estudio; violencia doméstica asociada principalmente al problema del alcoholismo; muertes por abortos clandestinos; maltrato, abuso e imposición de prácticas

médicas; dificultad para el acceso a la participación política y la toma de la palabra; imposición de modelos occidentales de belleza (ver los debates de las mujeres indígenas en Argentina en torno a la incorporación de la violencia de género como punto en la agenda de sus Pueblos en Sciortino, 2012).

Este panel y la variedad de situaciones en él compiladas habla por sí mismo al respecto de las metas y alianzas de un Estado que ve en los territorios habitados por los pueblos indígenas no más que una ocasión para dar continuidad a la rapiña colonial. A partir de un cuadro de atrocidades como el aquí trazado es posible concluir que el proyecto del Estado nacional no es otro que el de un frente de explotación del territorio para el que se coadunan instituciones estatales con el interés empresarial en expansión. Se trata, sin duda, del lado más sombrío de la modernidad, siempre imbuida de su naturaleza colonial. Una colonial/modernidad, como nos ha hecho notar Aníbal Quijano, a partir de la fundación colonial del proceso moderno y del propio capitalismo (Quijano 1991-a y b, entre otros, y Segato 2013-a). Por lo tanto, no son emprendedores privados los que afectan la vida del indio y transforman en un verdadero calvario la existencia de las mujeres indígenas, pues estos emprendedores no podrían existir sin una alianza y un respaldo estatal.

Es a remolque de este daño permanente y consistente que el Estado saca a relucir su capacidad legislativa, pero siempre lado a lado con el daño o con posterioridad a él. En la ambivalencia inevitable del Estado, determinada por la naturaleza francamente incompatible de su pretensión democrática con su adhesión al proyecto del capital, radica la clave del fracaso de sus políticas reparadoras. Es así que podemos repetir lo que ya hemos afirmado

otras veces al observar el proceso de avance del frente estatal-empresarial: *que el Estado y la modernidad que representa intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra*, y por la precedencia y la magnitud del daño, que además no se detiene, la mano reparadora –izquierda en todas las alegorías– es siempre más débil que la agresora.

MUNDO ALDEA Y SOCIEDAD COLONIAL/MODERNA: NORMATIVA Y SEXUALIDAD COMO BISAGRA DE SU DIFERENCIA

No resulta fácil la tarea de desentrañar y exponer el carácter permanentemente colonial del frente estatal y la manera en que, con su avance, interviene y descompone la malla comunitaria del mundo-aldea, pues se trata de una intrusión molecular, que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el meollo y dejando la carcasa hueca. Esa carcasa, o superficie de las instituciones de la vida social, presenta una apariencia de continuidad y permite, por ejemplo, seguir hablando de relaciones de género, de normas del grupo, de "autoridad tradicional", o de sus "costumbres", produciendo un espejismo de continuidad histórica entre el mundo-aldea antes y después de su intervención por el frente colonial con la interceptación de su historia por el proyecto histórico moderno. Por detrás de una apariencia de continuidad de algunas estructuras, como paradigmáticamente el género, se esconde una ruptura, una verdadera mutación. Nomenclaturas permanecen, pero ahora imbuidas de un sentido muy distinto, por haberse incorporado a una nueva lógica, a un nuevo orden que es el orden de la colonial/modernidad. Ocurre entonces el efecto de una verosimilitud de lo que llamamos género y de lo que llamamos ley propia del mundo-aldea, cuya consecuencia es una normativa que nos parece atroz, pero que, mirada con más aproximación, nos revela el engaño de nuestra lectura inicial (Segato 2013-b).

Nos traiciona también la propensión generalizada a dejarnos enceguecer por el engaño de las retóricas de la modernidad y la fe no examinada en el Estado, la esfera pública, las leyes y, en fin, las instituciones de la modernidad, que nos conducen, incautos, a una *alterofobia* (Álvarez Degregori, 2001) y a una desconfianza visceral de los otros mundos, de los mundos no-blancos. También algunos feminismos son alcanzados aquí, con esta crítica, en su ceguera propia. Son aquellos feminismos universalistas, que no perciben que la propia sexualidad, que el acceso sexual mismo, tiene significaciones muy distintas, constituyéndose inclusive en el pivot de la mutación de los mundos con la entrada de la mirada colonial/moderna, siempre objetificadora, rebajadora y pornográfica, como intentaré demostrar con el relato de algunos casos. De la misma forma, se critican aquí ciertos pluralismos, incluyendo algunas vertientes del pluralismo jurídico que, aun bienintencionadamente, positivan la norma, el mito y las cosmologías, fundándose en un relativismo cultural esencialista y metafísico que no contempla el *pluralismo histórico*, el cual, como he afirmado en otra parte, es la dimensión más radical del *derecho a la diferencia* (Segato, 2013-c).

Un breve examen de algunos ejemplos de cómo se malentiende el tránsito de estructuras de un mundo a otro cuando no se tienen en cuenta las debidas mediaciones servirá aquí para mejor comprender lo que expongo. Mucho se ha hablado del pleito de las mujeres contra la ley consuetudinaria de numerosas sociedades tribales de países africanos como Sudán, Zambia, Uganda, Nigeria y Zimbabwe, que les prohíbe heredar de sus mayores o de sus cónyugues. En 2012 fue muy celebrado un fallo de un juez de Botswana que permitió a

dos hermanas recibir la herencia de la casa paterna. El debate, allí, con gran ceguera histórica, se coloca en términos de la oposición entre la barbarie de una ley interna que impide a las mujeres heredar y las transforma en parias, y el carácter "civilizado" de una ley moderna que debe prevalecer imponiendo la igualdad de Derechos. El debate omite, sin embargo, que un mal precede a la barbarie del enunciado contemporáneo de la "ley tribal". Esa omisión se debe a la forma en que en el precepto moderno descomponemos la vida, fragmentando sus componentes como si estos fueran pasibles de ser observados separadamente. De hecho, una norma de herencia patrilineal existe asociada e indivisible de otras normas de vida comunitaria que garanten el goce colectivo del patrimonio.

El primer error, entonces, no es la prohibición de la herencia por parte de las mujeres, sino la disolución del colectivo. Sin embargo podemos hablar aquí de una ceguera instrumental, pues ve la barbarie de dejar a las mujeres en estado de desposesión, pero no ve la barbarie de la desarticulación colonial/moderna de la vida comunitaria y mucho menos se preocupa por crear los mecanismos necesarios para restaurar el tejido colectivo damnificado. Cuando hablamos, por lo tanto, de ley tribal, no podemos olvidar de la forma holista en que esta es concebida y funciona, en articulación y conexión indisociable de normativas referidas a todos los aspectos de la vida comunitaria y sin permitir el aislamiento de una regla particular, como en este caso la regla de la herencia.

Otro caso muy revelador de este *malentendido* generalizado que nos lleva a apostar todas las fichas a la ley moderna y al avance del Estado como benefactores el indio se puede entender a partir de una impresionante historia que me fue relatada por la profesora Xavante

Isabel Rê'amo Wadzatsé de la Aldea Imaculada Conceição situada en la Tierra Indígena São Marcos. En el mundo amerindio, a diferencia de la ley moderna, la violación no es un crimen sino una forma de castigo, una figura de la ley consuetudinaria que establece que determinadas contravenciones de parte de las mujeres tienen como punición la violación colectiva. Desde una perspectiva moderna, cuesta entender que por décadas, hasta recientemente, los antropólogos que visitaron aldeas distantes supieron de la existencia de esta sanción pero no tuvieron jamás ocasión de verla o saberla aplicada. Como dije, se trataba, más que nada, de una figura del discurso jurídico interno que colocaba un firme límite en posibles infracciones femeninas como, por ejemplo, espiar los secretos de la iniciación masculina en la casa de los hombres.

Sucede que, con la intrusión de la concepción burocrática moderna de lo que es una norma jurídica, la ley se especializó y se mecanizó: no existen, en principio, normas que no sean aplicables, la ley deja de ser entendida como una figura del discurso, aunque, de hecho, con frecuencia, lo continúe siendo. El caso que me relató la profesora Isabel vino a mostrarme, justamente, este dramático cambio en el papel y la función de la ley, en su sentido. En una familia de su aldea xavanti, una joven casada cometió adulterio con un indígena del mismo pueblo habitante de la ciudad. El indígena que sedujo a la joven había sido cooptado y corrompido por la sociedad blanca y ocupaba un cargo político electoral en el municipio. Mantuvo un relacionamiento con ella, y luego la abandonó. La joven, entonces, pidió para retornar a su casa, su joven marido la perdonó y le abrió las puertas para que retornase y sus padres también estuvieron dispuestos a recibir a la joven de vuelta.

Pero la ley tribal se había vuelto automática, en caso de que la joven volviese, 200 jóvenes guerreros la violarían, aplicando maquinalmente y otorgando materialidad a lo que antes siempre había sido una fórmula del discurso.

Hoy, según me cuenta la profesora Teresa y otras participantes xavantes de los talleres de divulgación de la ley Maria da Penha contra la violencia doméstica, se han multiplicado los casos de violación en las aldeas, y lo que antes era una forma de amenazar y amedrentar, se materializa regularmente. Sociedades que siempre presentaron los más bajos índices de violación, son hoy sociedades con índices altos de violación, por no otra razón que una mutación en el significado y el papel de la ley. Por lo tanto, es importante comprender que cuando decimos "ley interna", derecho consuetudinario, no deberíamos estar hablando de normas que se burocratizan e independizan para recaer con su sanción como un deus ex-maquina desde el exterior del contexto particular, sino de leyes que juegan un papel de otro tipo en el juego de las narrativas que se entrecruzan en el cotidiano de una comunidad indígena.

Con la aclaración, todavía, de que, al hablar de una pena de violación, el segundo término, es decir, la violación misma, no tiene el mismo valor y significado que el mismo acto adquiere en la sociedad moderna, pues la sexualidad se organiza y se encamina de otra forma. La violación no tiene el sentido de un asesinato moral, de un daño a la moral, que destruye el prestigio y el valor de alguien. No hay vergüenza ni perversidad endosadas en la agresión sexual, y esta no deshonra a la víctima y sus figuras tutelares. La agresión sexual es una entre otras posibles, un castigo corporal pero no un castigo

moral, y no constituye una reducción moral de la víctima y, a través de ella, de su familia y comunidad enteras, como es el caso en el occidente moderno.

En ambos casos, tanto en el de la ley que interdice la herencia femenina como en la norma que sanciona la punición por violación estamos frente a la típica maniobra moderna, que pinza un elemento y lo desarraiga de su contexto originario, imponiéndole una torsión que hace con que el elemento mantenga su apariencia –ley, norma, sanción, punición, en estos dos casos–, pero el contenido de ese nombre y la significación de ese elemento se encuentre cambiado. Un nuevo sentido es contrabandeado como referente de una denominación que continúa. Y detenernos aquí para puntualizar este efecto de verosimilitud y falseamiento del sentido original de las normas es muy relevante para entender qué sucede con las reglas que orientan las relaciones de género a partir de la interferencia del frente colonial sobre el mundo-aldea, es decir, cuando la masculinidad propia del mundo aldea se ve interpelada y convocada por la masculinidad del mundo colonial/moderno y debe responder a este en la guerra, la negociación de la paz, la política y la oferta de trabajo.

En el campo del derecho y de la Antropología Jurídica, esta crítica ha sido enunciada con eficiencia por Esther Sánchez Botero, en un largo examen de lo que ocurre y no debería ocurrir al intentar realizar el, en principio, saludable movimiento de considerar las reglas y "costumbres" como una "justicia" o un "derecho" propio de las sociedades indígenas. La autora descarta la forma en que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha implementado un proyecto global que se propone "positivizar estos derechos", es decir,

transformarlos en un catálogo de normas extraídas de las culturas y leídas a partir de un marco universal desde la óptica de un derecho positivo occidental (Sánchez Botero, 2001:190-191). Esa positivación, como vengo argumentando aquí y como Sánchez Botero señala, es una falsa comprensión de lo que esas normas son y significan en el seno de las comunidades en las que se originaron. Y esa falsa comprensión, en el campo del género, nos lleva a abominaciones escrupulosas de los enunciados del mundo del otro. Una hermenéutica de la propia norma es lo que aquí se torna indispensable, y lo que no tenemos.

No ha sido frecuente el foco de los etnógrafos sobre este fenómeno, que aquí intento cercar, de la captura y desarraigo de la norma y, en especial, de las normas que construyen el género, como proceso inherente a la intervención del frente blanco, para incluirla en el nuevo conjunto de relaciones. Tampoco contamos con etnografías de la vida sexual del mundo amerindio. He mencionado diversas veces, más arriba, el hecho de que la sexualidad y, en especial, la masculinidad amerindia se ve afectada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante. También listé la pedagogía pornográfica que hace su efecto, introduciendo la mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo. A esto se agrega la moralización de la sexualidad, introducida por la asociación entre mal y sexo, entre daño y sexo, el "pecado". El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña. Algunos ejemplos nos ayudan a exponer el nudo de estos cambios, verdaderas mutaciones para cuya descripción no tenemos todavía construida una capacidad retórica ni

un vocabulario que nos permita examinar y exponer las pérdidas y las ganancias que nos imponen. Solo tenemos el vocabulario que la colonial/modernidad, con su grilla cognitiva emergida como episteme después de la conquista, nos ofrece. Y ese vocabulario resulta insuficiente cuando tenemos que ver los cambios en su profundidad estructural (ver una crítica a los feminismos que tienen una comprensión universalista de la sexualidad en Bidaseca, 2011).

En un experimento de "antropología reversa" entre los indígenas Matis de la Tierra Indígena Vale do Javari, en el Estado de Amazonas, que Bárbara Maisonnave Arisi expone en su artículo "Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga", la autora nos cuenta el efecto causado por la llegada de películas pornográficas a aldeas extremamente distantes de los grandes centros:

> En la aldea Aurelio, una de las transformaciones había sido provocada por la existencia de una placa solar que antes era usada para la iluminación de la escuela y ahora estaba conectada a un conversor y una batería de camión que proveía así de energía una televisión y un aparato de DVD. En la otra aldea, siete horas de canoa con motor 8HP río Ituí abajo, la televisión y el DCD eran alimentados por un generador movido a combustible –llamado "combustol" en el Amazonas. En ambas TVs, uno de los programas era asistir películas pornográficas compradas o trocadas en las ciudades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant o Tabatinga (AM), en Brasil, o en Leticia, Colombia (Maisonnave Arisi, 2012: 56. Mi traducción del portugués).

Recomiendo a todos el relato de la autora sobre ese encuentro del ojo indígena con la pornografía: la sorpresa, la perplejidad, la curiosidad, el asombro del los Matis frente a las escenas que, en comunidad, viejos, adultos, jóvenes y niños, atónitos, veían cada tarde intentando descifrar en qué consistía todo aquello que entendieron como "sexo de blanco". Pero hay que entender que no se trata, como enfatiza la autora que cito, solamente de una diferencia relativa a las formas que la propia práctica sexual asume (posiciones, etc.), sino a la relación misma de los sujetos con su sexualidad y con el cuerpo, aproximándonos aquí de alguna forma a las distintas pedagogías del sexo que emanan de la diferencia señalada por Foucault entre una "ars erótica", con su énfasis en la experiencia del placer, y una "scientia sexualis", con su énfasis en la representación y en la exterioridad (Foucault 1990). Está sugerida también aquí la diferencia entre el sexo como goce fálico de poder apropiador y administrador –*perverso*, en un lenguaje lacaniano–, y el sexo como placer de relación –*neurótico*, para Lacan–. Aquí se distinguen la *pornografía* del *erotismo*: el goce de un sujeto exterior que fantasía la apropiación del cuerpo explorado y explotado, como diferente al placer de la conjunción en que la entrega es compartida.

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociada a la exterioridad colonial moderna –exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad rapiñadora de la naturaleza, exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia, ya apuntadas por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos y que aquí traduzco en términos de ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora

(Quijano, 1992; Mignolo, 2003 (2000): 290-291 y 424). La implantación de esa mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad, y su importancia en la expansión del proceso colonial se muestra también en el hecho de la coincidencia, que no podré examinar aquí en toda la profundidad y densidad de sus afinidades, entre los grandes emprendimientos extractivos y la presencia de burdeles: se revela aquí una relación expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino. He recibido también el relato de que cuando los jóvenes de comarcas patagónicas con gran presencia de población indígena mapuche, en Argentina, migran a las cabeceras regionales reclutados como soldados en los cuarteles, el primer paso de su absorción en el nuevo medio es llevarlos a los burdeles de las inmediaciones del destacamento en el que recibirán entrenamiento militar. En consonancia con esto, es interesante que, después de la prohibición de los prostíbulos en la ciudad de Buenos Aires en 1935 y en toda la Argentina en 1936, con la ley 12.331, estos vuelven a permitirse en 1944 solamente en las proximidades de los cuarteles militares (Schnabel, 2009). Una vez más estamos frente a la pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres. Una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el esprit-de-corps de la hermandad masculina [32] . Poco importa aquí si, como Lacan afirma al referirse a la pulsión escópica y la "mirada", no es el observador y sí el objeto mirado el que captura, es decir, el agente, el activo en colocar el ojo en foco, revelar su deseo (1978). E importa poco porque

para colocase efectivamente en ese lugar, el objeto debe, por su parte, objetificar la mirada del espectador, enseñarle a desear desde afuera, desde la falta, y ser capaz de secuestrarla y educarla a dirigirse a lo que exhibe. A pesar de activo, el "objeto" de la mirada que, a su vez, la objetifica, se encuentra, por lo tanto, cautivo y obligado a comportarse como sujeto eficiente de esta *pedagogía de la crueldad que es la pedagogía del mirar pornográfico*. Desde este punto de vista, esta modalidad de mirar faltante y faltoso es plenamente histórica [33] .

En la misma dirección de lo dicho va el ejemplo de lo sucedido con el antiguo ritual Xavante de dar el nombre a las mujeres. La película '*Pi'õnhitsi*', *Mulheres Xavante sem Nome*, de 2009, producida por Video en las Aldeas (VNA) y dirigida por Tiago Campos Torres y Divino Tserewahú, muestra este cambio, esta mutación moral y normativa a la que vengo refiriéndome. Se relata allí la dificultad de la aldea Sangradouro, de Mato Grosso, para filmar una película sobre ese ritual de iniciación femenina, realizado por última vez completo en 1977. La dificultad resulta de que el *Pi'õnhitsi* prescribe que, durante la larga fiesta, el hermano del marido tenga acceso sexual a la mujer iniciante, siendo esto aceptado como una honra por el propio marido y su joven mujer. Como consecuencia de la presencia de una misión católica en la aldea, la mirada ya catequizada es inoculada con el veneno de la mirada occidental y surge la culpa y la deshonra. El ritual entonces es realizado nuevamente una vez durante los años 80 y por última vez en 1995, pero, por incidencia de los sacerdotes católicos, ocultando o retrabajando su verdadero guión original, para ser después definitivamente abandonado, en la conciencia de la lectura que el

blanco haría del mismo. El ojo xavante aprende a ver el mundo, su propio mundo, con el ojo del blanco. Desde entonces, las mujeres quedarán sin nombre, pues es a través del *Pi'õnhitsi* que el nombre les era dado.

Una conversación entre su director indígena, Divino, y su director blanco, Tiago Torres, en la mesa de montaje, mientras repasan imágenes de archivo, es reveladora. Divino va pasando revista a algunas memorias de su vida, y relata, al co-director, frente a la cámara, que durante su clausura en la casa de los hombres - llamada Ro entre los Xavante - para pasar por el proceso de iniciación masculina, le llamaba la atención que, además de su madre, otra mujer le llevaba su comida hasta el recinto. En una de sus salidas del resguardo, le preguntó a su madre quién era esa mujer, a lo que esta respondió revelándole que era de la casa de su tío paterno que aquella comida provenía. Fue así que Divino se enteró de que su paternidad biológica era de su tío y no del marido de la madre. Recuerda, entonces, su reacción ante el relato de ella: "¡Soy un hijo de puta, entonces!" fue su respuesta, rechazada sin dudar tanto por su madre como por su padre, marido de esta, que le dicen: "No, no es así. Entre nosotros, las cosas son de otra manera". Es en esa exclamación, considero, que se encuentran encriptadas todas las contradicciones entre el *patriarcado de bajo impacto* propio del mundo-aldea, comunitario, y el patriarcado perverso de la colonial/modernidad apropiadora, pues en el contexto del *Pi'õnhitsi* no existe mirada pornográfica, es decir, no existe accesibilidad sexual expropiadora y causa de deterioro moral, en el sentido que revela la mirada, confusa ante su propia colonización, del cineasta indígena. De esta forma, la aldea quiere hoy recuperar el ritual Pi'õnhitsi, pero

el mayor obstáculo que enfrenta viene de los jóvenes maridos de las mujeres que tendrían que participar del mismo. Estos jóvenes hombres han aprendido a entender el cuerpo de sus esposas con una mirada pautada por los valores de la virilidad del colonizador. Es el hombre blanco su interlocutor y par preferencial en el presente, de la mano de ese interlocutor dominante, el ombligo del cosmos se va desplazando de la aldea hacia el mundo del blanco, y es la fragilidad de los hombres, tan fácilmente cooptables por el mundo dominador, que lo permite.

Pero el mundo blanco, con su prejuicio y pecado, con su visión del sexo como daño, mácula, reducción y sujeción del otro penetrado, feminizado, opera indudablemente con un doble estándar de moralidad. Su moral no es consistente. Un caso que ha dividido a las antropólogas feministas en Argentina expone de forma muy clara ese doble estándar. Se trata del caso de la muchacha wichí, en la región del chaco salteño, tomada como esposa por el marido de su madre, con el consentimiento de ambas. Denunciado por la directora de la escuela en que la niña estudiaba, la historia de un "padrastro violador" del pueblo wichí recorrió el país y provocó un enfrentamiento feroz entre las antropólogas que trabajan sobre el tema de género. El feminismo universalista afirma que el acceso sexual del marido de la madre sobre una menor de edad es crimen en todos los casos y para cualquier sociedad. El feminismo decolonial afirma que es necesario escuchar lo que dice la gente, y de hecho, durante los siete años que el joven marido de ambas mujeres wichi permaneció preso, fueron estas quienes le llevaron su comida diariamente a la cárcel, porque el acceso sexual no tiene, para las mujeres wichi el mismo significado que tiene para nosotros, y

porque dos mujeres pueden compartir un hombre. Todavía una información complementar se torna indispensable para revelar el sentido oculto del empeño de los agentes estatales en criminalizar al joven marido wichi: en esa región existe la costumbre del "chineo", es decir, de la iniciación sexual de jóvenes criollos mediante la violación de las niñas wichis de las aldeas próximas. Sucede que, muy a la inversa de lo ocurrido respecto a la supuesta "violación" de la niña wichi por su padrastro, cuando las niñas wichis son violadas por hombres criollos, el estado es omiso y la impunidad es garantizada. Aquel empeño mostrado por velar por la integridad sexual de las niñas indígenas frente a los hombres también indígenas, encarcelándolos sin oír los argumentos del propio pueblo, se desvanece y deja lugar a la omisión y la indiferencia cuando el agresor de las muchachas indias es el hombre blanco. (Ver Cebrelli, 2007; Corvalán, 2011; Bidaseca, 2011). La hipocresía de la mirada del blanco sobre el indio queda, de esta manera, expuesta.

La *diferencia* que aquí intento mapear entre la función normativa y su impacto en el control del género y la sexualidad muestra su relevancia hasta en los casos en que la propia sobrevivencia del grupo está en juego. Esto se demuestra en el relato que recibí en 2009, durante una reunión de la Coordinación de Género de la Fundación Nacional del Indio en Tangará da Serra, Mato Grosso, para la divulgación de la Ley María da Peña contra la violencia doméstica, de una mujer indígena Tapuia de la Aldea Carretão, Estado de Goiás, nacida en 1952. Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, me explicó que sus rasgos físicos son el resultado del proceso de

reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exactamente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, que la registró, según constaté, en tesis y publicaciones (1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra, por efecto del pudor colonial, difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil (ISA, 2009). De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los Tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción portuguesa, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron lo que pareció ser el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios restaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo xx, una de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte, personal y colectiva. Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la corona portuguesa a fines del siglo xvii les diera descanso. Hoy, con alrededor de 300 miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza.

En esta extraordinaria historia resalta, por un lado, la capacidad de las mujeres de administrar su propia sexualidad, es decir, su agencia y soberanía sexual y procreativa, y la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos constituir la normativa positiva de un cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron deliberada y estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente por un proyecto como pueblo obedeciendo a una pulsión de futuro colectivo a partir de la conciencia de un pasado común. El vector aquí es la propia idea de ser un pueblo en busca de continuidad.

Otras sociedades se han visto también frente a la muerte como sujetos colectivos, y se han rescatado a sí mismas de esa dramática circunstancia por medio de estrategias semejantes. Los Tapirapé de Mato Grosso se vieron reducidos a 56 personas en los años 70, y hoy son aproximadamente mil. De los Avá-Canoeiro de Tocantins sobrevivieron 11 y hoy son 20 personas, algunas de ellas hijas de lo que llamaríamos violación o de relaciones incestuosas. Sus madres, sin embargo, nunca les hablaron sobre esto, pues es la determinación de reconstruirse como pueblo lo que consideraron relevante.

GÉNERO Y COLONIALIDAD: DEL PATRIARCADO DE BAJO IMPACTO AL PATRIARCADO MODERNO

He iniciado mi exposición con un listado de formas de agresión padecida por las mujeres indígenas a medida que avanza el frente estatal – empresarial – mediático –cristiano que no deja dudas de la participación del Estado en los daños infringidos. He argumentado que todos los esfuerzos en términos de legislación, políticas públicas y acciones estatales poco pueden contra esta máquina arrolladora que avanza sobre las comunidades, pues la protección que ensaya el Estado y sus agentes va a remolque de la destrucción que este mismo estado impone a los pueblos. He tratado hasta aquí de la transición de lo que he llamado "mundo-aldea", a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana, colocando el foco en la mutación de la concepción de la norma, y en especial de las normativas de género y sexualidad.

Mis observaciones son el resultado de un período de diez años de observación de la expansión del frente estatal "democrático" en el mundo indígena de Brasil y en la vida de las mujeres. El frente estatal "democrático" al que hago referencia es el de las post-dictaduras en nuestros países, que llega a la frontera indígena, al "mundo-aldea", con leyes y políticas públicas, empresas y ONGs. Ese frente, siempre colonial, irremediablemente intrusivo e interventor en lo que resta del mundo-aldea, intenta entregar con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se esfuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó. Debido

al formato constitutivo del Estado y la baja conciencia entre sus agentes de la diferencia entre la "ciudadanía" como masa de individuos formalmente titulares de derechos y una organización comunitaria y colectivista de la vida, la consecuencia de su accionar es, casi inevitablemente, disruptiva con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea, además de producir el seccionamiento de los hilos de la memoria de sus miembros. He visto ese proceso desdoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres a través de una forma de infiltración específica, como es el de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea; he comprendido la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial/moderno en la historia de las relaciones de género.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes –pero no idénticas– a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, determinando jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquís (Aché) de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan

prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad (para una lista de identidades transgenéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano, 2009a: 76).

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado "pre-historia patriarcal de la humanidad", caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una longue-durée que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato 2003-b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como status, atravesando probaciones y enfrentando la muerte –como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado "tributo femenino" (op.cit.), para poder exhibir el paquete de potencias –bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral– que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Por lo tanto, contrariamente a lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (Lugones, 1997; Oyewumi, 2007, entre otras), el género me parece existir en sociedades pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Como he argumentado aquí, cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, interviene su

estructura de relaciones, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos. Se da entonces, como dije, un efecto de vero-similitud, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del "entronque de patriarcados" (2010).

Esta cruza es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico y desarraigado, debido a:

- la *emasculación* de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos, que requiere reconstrucción mediante el uso de violencia;
- la *hiperinflación de los hombres* en el ambiente comunitario, por su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco, con quien hace la guerra y negocia recursos;
- la transmutación del *espacio público*, habitado ancestralmente por los hombres, en una *esfera pública* que secuestra para sí toda la politicidad y se vuelve, de esta forma, inflacionada y pretendidamente universal, siendo sus leyes positivadas;
- el derrumbe, la privatización y nuclearización del *espacio doméstico*, transformado ahora en resto y margen desprovisto de politicidad;
- la binarización de la *dualidad* que estructura el género en el mundo-aldea, con totalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público y universal, en oposición a

otro, constituido como privado, particular y marginal: relaciones de complementariedad duales se han convertido en relaciones binarias en que uno de los términos es suplementar;

- la individualización y masificación de un mundo que fue compartimentalizado, subdividido por categorías de género con sus espacios colectivos propios;
- la inoculación del ojo pornográfico, concepto que resume la mirada exterior y objetificante así como la comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.

Ha surgido una reflexión entre feministas en América Latina sobre el papel que juega el género y la sexualidad en la instauración y profundización del patrón de la colonialidad del poder, advirtiendo una fragilidad de esa perspectiva teórica hasta el momento en lo que respecta a la ecuación del género (ver, muy especialmente, Mendoza 2013). También Francesca Gargallo, en su examen de lo que entiende como sistema racista-sexista de origen colonial pero con desdoblamientos posteriores a las independencias nacionales, ha desarrollado esta crítica levantando las voces de las mujeres indígenas del continente (2012). [34]

Por mi parte, he examinado este proceso por extenso en mi texto "Género y Colonialidad" (2013), para concluir invirtiendo la máxima "diferentes pero iguales" de los derechos humanos, que expresa su propósito de universalizar la ciudadanía mediante la expansión de la égida estatal. Al sopesar las pérdidas y las ganancias que resultan de la captura de las instituciones del mundo-aldea por las del mundo del blanco, concluyo que, en el "desiguales pero distintos" de la comunidad no intervenida, es decir, en la posibilidad de la diferencia no constituida como problema, radica un nuevo punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

»Álvarez Degregori, María Cristina, 2001. *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*. Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.

»Bidaseca, Karina, 2011. "Mujeres blancas que buscan salvar a las mujeres color café de los hombres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial", en *Andamios. Revista de investigación social, Dossier "Feminismos y postcolonialidad"*, México D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México,Vol. 8, nº 17, septiembre-diciembre.

»Bueno Sarduy, Aida, s/d, *El ocaso del sacerdocio femenino en el xangô de Recife: la "ciudad de las mujeres" que no será*. Tesis de Doctorado a ser defendida en el Programa de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid.

»Centro Indigenista Missionário (CIMI). 2011. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2011*. Brasília: CIMI / Adveniat.

»Carvalho, Maria Rosário de. 2013. *Revista Coletiva*, Número 10, jan/fev/mar/abr.

»Cebrelli, Alejandra. 2007. "El caso de la niña wichi en la prensa: Violencia y exclusion detrás de los discursos sobre la igualdad", *Diagonal. Psicoanálisis y cultura*, Vol. 4, n° 14.

»Corvalán, Elena. 2011. *"La 'Costumbre' de violar niñas Wichi", Reflexiones Marginales*, n° 16, 11 de Septiembre, reflexionesmarginales.com (acceso en 25/08/2013).

»Dal Poz, João e Carmen Junqueira. 2013. "Cinta Larga", en *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*, Brasília: Instituto Socio-Ambiental - ISA goo.gl/xPsSxK acceso 1o. de agosto de 2013

»Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction*, Penguin Books.

»Franchetto, Bruna. 1996. "Mulheres entre os Kuikúro". *Revista de Estudos Feministas*. Vol. 4, n° 1, pp. 35-54.

»_____. 1999. “Apresentação”. *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, n° 1 e 2, pp. 141- 142.

»Gargallo Celentani, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

»Gott, Gil. 2002. “Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic”, in Hernández-Truyol, Berta Esperanza (ed.) *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. New York: New York University Press.

»Instituto Socio-Ambiental. 2009. “Povo Tapuio”, en *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*, Brasília: ISA goo.gl/d4hLDX, acceso 25 de octubre de 2009.

»Lacan, Jacques. 1978. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton.

»Lasmar, Cristiane. 1999. “Mulheres indígenas: representações”. *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, n° 1 e 2, pp. 143-156.

»Lasmar, Cristiane. 2005. *De Volta ao Lago de Leite: Genero e transformação no Alto Rio Negro*. Sao Paulo: Editora UNESP/ ISA.

»Lazarin, Rita Heloisa de Almeida. 1985. *O aldeamento do Carretão: duas histórias*. Brasília: Tesis de Maestría en Antropologia Social, Departamento deAntropologia, Universidade de Brasília.

»_____. 2003. *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983*. Brasilia: FUNAI/DEDOC.

»Lea, Vanessa Rosemary. 1999. “Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre”. *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 176 – 194

»Lugones, María. 2007.”Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System”*Hypatia* vol. 22, n° 1, Winter, pp. 186 -209.

»McCallum, Cecília. 1999. “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá”. Revista de Estudos Feministas. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, n° 1 e 2, pp. 157-175.

»Maisonnave Arisi, Bárbara. 2012. “Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga”, en Sacchi, Ángela y Marcia Maria Gramkow: *Gênero e Povos Indígenas*. Brasília/ Rio de Janeiro: Museu do Índio –FUNAI e GIZ.

»Mendoza, Breny. 2013. *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. Ciudad de Mexico, DF: Editorial Herder, en prensa.

»Mignolo, Walter. 2003. (2000) Histórias Locais /Projetos Globais. Belo Horizonte: Editora UFMG. Rodrigues, Patrícia de Mendonça. 1993. “O Povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal”. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

»_____. 1999. “O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé”. *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 195-205.

»_____. 2008. A caminhada de Tanyxiwè - uma teoria Javaé da História. PhD Thesis. Department of Anthropology, Universidade de Chicago.

»Ochoa Muñoz, Karina. 2011. *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos.El caso de Xochistlahuaca*, Guerrero, Posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitano.

»Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

»Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad (3a. edición).

»Quijano, Aníbal. 1991-a. “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”, entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, n° 10, Lima, enero, pp. 42-57.

»_____ .1991-b (1992), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, Vol. 13, n° 29, Lima (republicado en Bonilla, H. (comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, Tercer Mundo/Libri Mundi/FLACSO-Ecuador).

»Sacchi, Angela. 2003. "Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas". *Anthropológicas*. Vol. 14, pp. 105-120.

»Sánchez Botero. 2001. "Aproximación desde la antropologia jurídica a la justicia de los pueblos indígenas", en Sousa Santos, Boaventura de y Mauricio García Villegas (eds.): *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Tomo II, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

»Schnabel, Raúl A. 2009. *Historia de la trata de personas en Argentina comopersistencia de la esclavitud*. Buenos Aires: Dirección General de Registro de Personas Desaparecidas goo.gl/hDnV9T (acceso el 12/08/2013).

»Sciortino, Silvana. 2012. *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los Pueblos originarios'*. (Tesis doctoral inédita). IdIHCS, Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, FAHCE, Universidad Nacional de La Plata.

»Segato, Rita. 2003-a. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas indígenas do Brasil*. Série Antropologia 326, Nova Edição. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília/Fundação Nacional do Índio – Funai/ Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit – GTZ.

»_____. 2003-b. *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

»_____. 2006. *Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México, DF: Ediciones de la Universidad del Claustro de Sor Juana.

»_____. 2011. "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho", en Fregoso, Rosa-Linda y Cynthia Bejarano (eds.): *Feminicidio en América Latina*.

México, DF: UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres.

»_____.2013-a. “Aníbal Quijano y la Colonialidad del Poder”, en *La Crítica de la Colonialidad en Seis Ensayos*. Buenos Aires: Prometeo (de próxima aparición).

»_____.2013-b. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”. Buenos Aires: Prometeo (de próxima aparición).

»_____.2013-c. “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores” / “May every people weave the threads of their own history: juridical pluralism in didactical dialogue with legislators”, *DIREITO.UnB. Revista de Direito da Universidade de Brasília | University of Brasília Law Journal*, Volume 1, nº 1.

»Verdum, Ricardo (org.).2008. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC.

»Vinente dos Santos, Fabiane. 2012. “Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários”, *Revista EDUCAmazônia*, Vol. 8, nº 1, pp. 94-104.

RITA SEGATO

Intelectual, feminista y gran pensadora de este tiempo. Nacida en el barrio porteño de Constitución, se define como una mujer del Sur: “siempre elegí los barrios borgeanos”. Su primer amor fue la música. Estudió en el Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega y fue alumna del Colegio Nacional Buenos Aires. En un viaje de estudios a la Quebrada de Humahuaca conoció al músico Tukuta Gordillo, con quien comparte su vida entre Brasilia, Buenos Aires y

los cielos de Tilcara. Ingresó a la carrerra de antropología en la UBA y decidió dedicarse a la etnomusicología. Exiliada en 1975, viaja a Venezuela a formarse en el Instituto de Etnomusicología de Caracas y, posteriomente, en el programa de antroplogía social de la música en Irlanda del Norte, en la Queen's University of Belfast, con el gran africanista John Blacking. Recibió su título de PHD en 1984. Profesora de la Catedra de Bioética de la Universidad de Brasilia e investigadora de nivel máximo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Brasil (CNPq), creó y dirigió en Brasilia el Proyecto "Habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel", propició el debate de la Ley Maria da Penha sobre violencia doméstica y familiar en talleres con mujeres indígenas en Brasil y fue protagonista de las luchas que se desarrollaron en la Universidad de Brasilia por la aprobación de cupos para estudiantes negros e indígenas en las universidades federales. Fue invitada a Ciudad Juárez por las madres de las jóvenes asesinadas y escribió una de las más importantes contribuciones del feminismo para lograr deslindar teórica y políticamente el "femigenocidio", que incluye la trata de mujeres. Sus libros más destacados: *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (UNQUI/Prometeo); *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado* (México); *La colonialidad en ocho ensayos* (Prometeo).

Pies de página:

28. Agradezco a Patricia de Mendonça Rodrigues, Mónica Pechincha y Saulo Ferreira Feitosa, interlocutores de referencia para la construcción de este texto.
29. El segundo nombre, en lugar del apellido, como es costumbre en Brasil, hace referencia al pueblo de la persona en cuestión, es decir, Rosane es indígena kaingang y Miriam es indígena Terena. Así construiré la mayor parte de los nombres propios en este texto.
30. Datos del Centro Indigenista Missionário – CIMI indicaban que en 2010 eran 90 los pueblos en esa situación.
31. Aunque el suicidio es mayor entre hombres, hay un número alto de suicidios de mujeres jóvenes y niñas entre los Guarani Kaiowá.
32. Sin duda hace eco aquí la mirada de los públicos occidentales frente a las exhibiciones de los vasos mochicas en los museos del mundo. Es una mirada pornográfica sobre escenas que son plenamente eróticas y que nada tienen que ver con la malicia que esas audiencias les atribuyen, ya que lo que exponen es una celebración de la vida y del placer sin componente de daño.
33. Kaja Silverman (1992: 407) parece confirmar esta historicidad cuando, en una nota, cita un comentario de Lacan al respecto de la conversión auto-consciente de esta mirada, que se torna explícita: "*I saw myself seeing myself"… [this formula] remains… correlative with that fundamental mode to which we referred in the Cartesian cogito…*". *Nadie dudaría hoy de que el cogito cartesiano es un viraje plenamente histórico*.
34. Otros ejemplos en la misma dirección merecen mención aquí, como las tesis recientemente defendidas de Karina Ochoa (2011) y Silvana Sciortino (2013). También la tesis doctoral que prepara Aida Buenos Sarduy, que muestra cómo, junto a la expansión de la égida colonial-estatal modernizadora en los terreros de religión afro-brasilera, las mujeres van perdiendo la posición de autoridad que siempre han tenido en ese medio (Bueno Sarduy s/d).

Lo bello y lo efímero como configuraciones de emancipación. Una retrospectiva de la obra de la artista cubana Ana Mendieta [35]

Karina Bidaseca

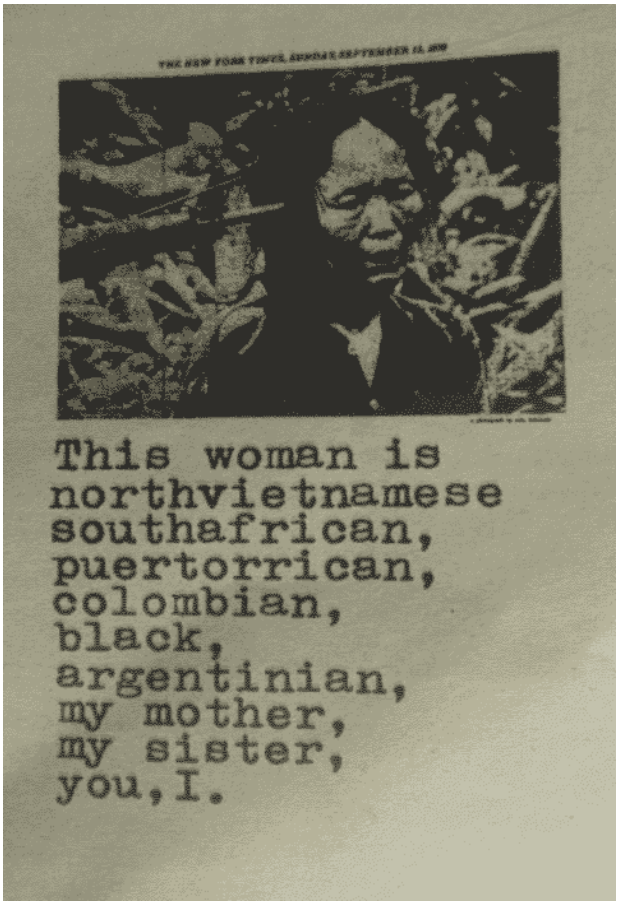
"Otoko era de ese tipo de personas que pierde peso en el verano." *Lo bello y lo triste*. YASUNARI KAWABATA

I. INTRODUCCIÓN

ESTA OBRA DE LILIANA Portes refiere a lo que la feminista poscolonial Gayatri Spivak y Homi Bhabha (quien lo toma de Cornel West) definen como *sinecdoquización*. O tener, por decir, la capacidad de *ser ahora simultáneamente* mujer, negra, musulmana, india, africana, latina... Solo es posible desarrollar estas habilidades entre aquellas personas que no se encuentran atadas a una identidad. Luego, según Spivak, se despliega un "espacio catacrésico" en tanto momento en que el indígena se apropia de los significados del otro reescribiendo en ellos los signos de la propia marca" (Spivak, 1993).

Ya en su pregunta: "¿Cómo entender a esa misteriosa huésped, que en un gesto desenfadadamente autobiográfico, place nominarse en la extranjería, en el umbral de la fría casa de la historia?", escribía aquella autora feminista olvidada, la chilena Julieta Kirkwood en "Por qué este libro y el rollo personal" (1986: 14). La alegoría del

huésped es, por cierto, reenviada al pensamiento de Lévinas. No obstante, en el derrotero kirkwoodiano, se trata de pensar los nudos del feminismo crítico en la opacidad del relato nacional, de la ciencia, de la historia. Cierto, "Nunca se termina de comprobar comparativamente la magnitud del silencio y la invisibilidad de la mujer al interior de la historia de los oprimidos", sentencia la pluma de Kirkwood.



"New York Times", Liliana Portes

En este ensayo, me interesa reflexionar sobre la potencia ético-política que puede asumir el discurso crítico de las ciencias sociales y las humanidades en relación con el arte de las mujeres desplazadas

cuyos cuerpos marcados soportan el peso histórico de las violencias que sellan con su rúbrica indeleble el sexismo, el racismo y el clasismo. ¿Cómo es posible pensar en el entremedio de las categorías de "lo bello" y "lo efímero" el agenciamiento de las mujeres que son testigos de la experiencia traumática? ¿Pueden nuestras disciplinas agrietar horizontes discursivos de justicia simbólica?

Desde la posición del "Tercer Feminismo" –que sobrevuela la dicotomía geopolítica imperialista Norte/Sur cuestionando las bases orientalistas de la "retórica salvacionista" (Bidaseca, 2010; 2012; 2014) – propongo plantar la tesis del "exilio" de las mujeres del mundo, inspirándome en el arte de la artista cubana exiliada Ana Mendieta, escultora, pintora y videoartista cubana desplazada a los Estados Unidos que murió de forma trágica arrojada desde el balcón desde un edificio después de una riña con su pareja, el pintor minimalista Carl André, el 8 de septiembre de 1985.

II. APÁTRIDAS

Hannah Arendt, exiliada del horror del nazismo, ha dedicado gran parte de su obra a la comprensión por la cual nos reconciliamos con el mundo, al que ingresamos como "extranjeros": "El resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos" (p. 30).

La asociación entre "comprensión y política", y la "reconciliación" –que es inherente a la comprensión–, remiten a la complejidad resultante de la desesperación que introduce el

totalitarismo –obra de los hombres–, y que ha dado lugar al equívoco popular según el cual *tout comprendre c'est tout pardonner* (Arendt, *De la historia a la acción*, 1972:29). De su "terrible originalidad", de sus acciones que "rompen nuestras tradiciones", que han "pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral" (p. 32), se juega la (im) posibilidad de aceptar la irreversibilidad y la imprevisibilidad de la acción humana, y luego, "la reconciliación con lo que inevitablemente existe" (p. 44).

Los hombres, aunque han de morir, han nacido para comenzar algo nuevo, porque él (el hombre) es el comienzo mismo. Y "él", que vive en el "intervalo entre el pasado y el futuro" (p. 83), su ser en el mundo es necesario para librar la batalla entre las fuerzas del pasado (que lo empujan hacia delante) y las del futuro (que lo tiran hacia atrás). En palabras de Arendt: "El tiempo no es un continuum, un fluir en una interrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde 'él' está: y 'su' posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a 'su' constante luchar, y a 'su' resistir contra el pasado y el futuro" (p.83).

"(Él) siempre sueña que en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura–, puede evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro" (Kafka, citado por Arendt: p. 80). La acción humana carece de autor, según Arendt. Su sentido solo podrá ser comprendido desde el futuro, en la narración del espectador que construirá esa historia.

Uno de los intelectuales más lúcidos de nuestra contemporaneidad, Edward Said, nos dejó fuertes inspiraciones para profundizar en la memoria y el exilio de los pueblos. Refiere al exilio como "uno de los más tristes destinos. Antes de la era moderna el destierro era un castigo particularmente terrible, (…) lo convertía a uno en una especie de paria permanente, siempre fuera de su hogar" (Reflections 59, la traducción es nuestra). Lo que llamamos "el exilio de la palabra" es otra de las perplejidades que interpela a los estudios poscoloniales. Y se vuelve fundamental para una política de la memoria, fundamental para una agenda feminista del Sur que enfrente el giro conservador del feminismo del Norte.

El exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar la esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todos ellos no son más que refuerzos encaminados a vencer el agobiante pesar del extrañamiento. Los logros del exiliado están minados siempre por la pérdida de algo que ha quedado atrás para siempre (Said, 2005:179).

III. NUEVAS "CARTOGRAFÍAS DESEANTES": EL CUERPO COMO TEXTO

"He estado conduciendo un diálogo entre el paisaje y el cuerpo femenino (basado en mi propia silueta). Creo que esto ha sido resultado directo de haber sido arrancada de mi tierra natal (Cuba) durante mi adolescencia. Estoy abrumada por el sentimiento de haber sido arrojada del vientre (la naturaleza). Mi arte es la forma que restablezco los lazos que me unen al universo. Es un regreso a la fuente materna. A través de mis esculturas de tierra/cuerpo me hago una sola con la tierra. Me convierto en una extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. Este acto obsesivo de afirmar mis lazos con la tierra es en realidad una reactivación de creencias primigenias… (en) una fuerza femenina omnipresente, la imagen posterior de estar encerrada en el útero; es una manifestación de mi sed de ser." Ana Mendieta, 1981. Declaración sin publicar (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1988: 17).

El tema de la memoria y el arte es central en esta cartografía de los feminismos descoloniales (Bidaseca, 2014). No solo desde la perspectiva nomádica que Rosi Braidotti señala como central en la conciencia crítica de los conocimientos subyugados (p. 25), o de la tarea del cartógrafo deseante que indica Perlongher (2008:65/6): "no es capturar el fin de fijar, a osificarse, congelar lo que él explora, más bien intenta intensificar los mismos flujos de vida que le envuelven, la creación de territorios, como él los cruza. El mapa resultante, lejos de limitar la misma a las dimensiones físicas, geográficas o espaciales (incluso cuando las relaciones, a veces míticas, remiten de suyo como la 'socialidad' Maffesoliana, a una tierra, a un lugar, que

los nutre), debe ser un mapa de los efectos de superficie (no siendo la profundidad, con Foucault, más que un pliegue y arruga de la superficie) o, como la creada por Janice Caiafa con los punks de Río de Janeiro, "una cartografía de ejercicios concretos". Una carta de navegación, si se quiere, un kayak inestable en la turbulencia del torrente a través de las vicisitudes de las peregrinaciones nómadas, los avatares de los impulsos de vuelo, los (cortos) circuitos desmelenados. Un mapa que condensa desde la antropología como Silveira Jr. "no sería una mera copia de un fenómeno, sino más bien el registro de su funcionamiento como una práctica dentro de su propio movimiento". La copia como una forma de arborescencia, de "la raíz del árbol 'procedimiento schema' como modelo trascendente", la carta, a su vez, una operación rizomática, funciona como un proceso inmanente que invierte el modelo boca abajo. Reproducir (de acuerdo con un modelo) versus seguir complicando, espirales en su circunvolución, los caminos de vuelo de acuerdo con la máxima de Deleuze: "en una sociedad todo huye", sino también en la memoria como un cuerpo rebelde (Bidaseca y Sierra, 2014: 7).

Solía decir su maestro Hans Breder, del arte de Ana Mendieta, que "su trabajo explotó fuera del lienzo" (citado en *Ana Mendieta. A retrospective*, 1987:42). Desde las fracturas de un "mapa en ruinas" como metaforiza Marta Sierra (2012) acerca de los feminismos del Sur, Chela Sandoval define una "conciencia de los *borderlands*", que es diferencial, cinética y móvil, que funciona tanto dentro como fuera de la ideología dominante. ¿Cómo pensar esa relación compleja y difusa entre el exilio y la memoria para una genealogía de los feminismos del Sur?

Ana Mendieta, Imagen de Yagul (Image of Yagul), from the series Silueta Works in Mexico 1973-1977, 1973; chromogenic print, 20 in. x 13 3/8 in. (50.8 cm x 33.97 cm); Collection SFMOMA, Purchased through a gift of Nancy and Steven Oliver; © Estate of Ana Mendieta Collection, Courtesy Gallery Lelong, New York. goo.gl/zUv73o San Francisco Museum of Modern Art.

IV. LO BELLO

"Comencé inmediatamente a usar sangre, creo que fue porque pienso que es algo muy poderoso y mágico. No lo veo como una fuerza negativa"
(Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 42)

La lectura sesgada de su propia muerte como anticipo de su serie “Silueta” [i], (1973-1980) donde representó las siluetas femeninas en la naturaleza —en barro, arena y hierba— con materiales naturales como hojas y ramas incluyendo sangre, imprimiéndolo en su cuerpo o pintando su silueta en el mar, o sobre el césped, expresan la relación depredatoria física y espiritual con la Tierra. A través de esas intervenciones Ana Mendieta iba creando un nuevo género artístico, al que nombró esculturas “earth-body”.

Mendieta era una latina en los Estados Unidos. Llegó allí con apenas doce años, junto con su hermana Raquel, por medio del operativo Peter Pan organizado por la Iglesia católica para salvar a los niños del comunismo [ii] -su padre fue preso político del régimen de Fidel Castro-. Su vida es producto simbiótico de las conflictivas relaciones entre ambos países. Trabajó con la cultura afrocubana y amerindia. Incluyó en esta serie escenas de sacrificios rituales de animales, trabajos con sangre, como en las Esculturas rupestres *Guacar* (*Nuestra menstruación*) (1981), Itiba Cahubaba (Old Mother Blood) Madre Vieja ensangrentada (1981), talladas de regreso a su tierra natal la Cueva del Águila, Escaleras de Jaruco, Havana, Cuba. O Body Tracks (Rastros corporales, 1982).

La primera vez que Mendieta utiliza la sangre para hacer arte fue en 1972, cuando creó la obra Sin título (*La muerte de un pollo*). Su cuerpo desnudo frente a una pared blanca, sostiene un pollo recién decapitado, por sus piernas, corren atisbos de sangre. "Durante una performance al aire libre en Old Man's Creek (Iowa) Ana se estregó sangre y rodó por una cama de plumas blancas que le cubieron el cuerpo cuando se levantó. Este acto sugería su transformación en el gallo blanco cuyo sacrificio es uno de los ritos preparatorios de los ñáñigos, sociedad secreta masculina de la santería, religión sincretista afro-cubana que abarca tradiciones espirituales de los yorubas en África y elementos del catolicismo" (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1987: 42).

Las influencias africanas fueron descriptas por la artista como la de una "costumbre africana que me parece… análoga a mi trabajo. (…) Los hombres de Kimberly van fuera de sus villas a buscar novias. Cuando un hombre trae a casa a su nueva esposa, la mujer viene con

un saco de tierra de su lugar natal y cada noche come un poco de ella. La tierra la ayuda a hacer la transición entre el lugar de origen y su nueva casa…" (*Ana Mendieta. A retrospective*, 1987: 46).

Rape Scene, otra performance con un fuerte contenido de denuncia, fue presentado en 1973. Se basó en el caso real de un estudiante de enfermería de la Universidad de Iowa que había sido violada en el campus. Impresionada por la brutal violación y asesinato de Sara Ann Otten, Ana se cubrió de sangre y ella misma atada a una mesa en 1973, invitó a personas cercanas a dar testimonio. Esta performance fue presentada a un grupo de amigos invitados a cenar en su apartamento. A su llegada, la puerta del apartamento estaba esperando, medio abierta, para permitir una visión interior del cuerpo de Mendieta desparramado en una mesa, con las manos y los pies atados, desnudo de la cintura para abajo y con las piernas ensangrentadas.

La sangre como fluido de "lo femenino", vinculado a la suciedad y la impureza en gran parte de las culturas, convocó desde siempre su adhesión al movimiento feminista. Intrínsecamente ligado al movimiento "antigalería" y "antiobjeto" (Perrault, en Ana Mendieta: A retrospective, 1987: 17) que se difundían en el mundo del arte de entonces, su obra ensuciaba las galerías. Despolitizada por la crítica de arte que promovía la *limpieza* higiénica del arte conceptual (Giunta, 2012), su obra fue vaciada de contenido, descontextualizada y desconectada del movimiento feminista y tercermundista.

Es indudable que el arte de Mendieta exploró su interés en la política sexual y colonialista. En 1980 junto con dos artistas organizó la exhibición "Dialéctica del aislamiento: una exhibición de las artistas tercermundistas de Estados Unidos" en A.I.R. En la

introducción al catálogo escribe cómo encontró eco en los objetivos del movimiento de naciones no-alineadas “para terminar con el colonialismo, el racismo y la explotación” (*Ana Mendieta. A retrospective, 1987: 47*).

V. LO EFÍMERO: CONFIGURACIONES DE EMANCIPACIÓN. REFLEXIONES FINALES

“Dónde está Ana Mendieta?” / *Where is Ana Mendieta?*”, fue la expresión que convocó a una manifestación de mujeres pertenecientes a la Women’s Action Coalition (WAC) y al colectivo de las Guerrilla Girls frente al Museo Guggenheim en la inauguración de la obra de Carl Andre. Las pancartas decían: “Carl Andre está en el Guggenheim. ¿Dónde está Ana Mendieta?”. Pregunta retórica que denunciaba la escasa presencia de mujeres en los museos y centros de arte. “¿Dónde está Ana Mendieta?”, porque fue hallada muerta. El único testigo del suceso, su marido, declaró durante el juicio que ella saltó desde una ventana en el transcurso de una acalorada discusión. La familia, los amigos y el entorno más cercano de Mendieta consideraron a Andre culpable del crimen. Pero en febrero de 1988, tras dos años de juicio y ante la falta de pruebas, Andre fue absuelto.

Sus últimas obras de tallas o grabados en piedras caliza fueron realizadas en Cuba en la serie titulada “Esculturas rupestres”. “Mendieta talló con fluidez un gran número de imágenes inspiradas en representaciones prehistóricas de la fertilidad y en símbolos pre-

colombinos. De hecho, todos los títulos de estas obras fueron tomados del lenguaje de los desaparecidos indios taínos de Cuba" (Ana Mendieta…. 1987: 48).

Es posible pensar que Mendieta haya regresado a su tierra y que este acto de decisión sea la razón del olvido y la exclusión de la artista de los círculos artísticos del norte. La injusticia de su muerte pregonaba sendas polémicas, abiertas en caminos desencontrados entre el *establishment* y el movimiento feminista de entonces al que Ana Mendieta se afilió tempranamente. Las marcas del conflicto imperialista impregnan ese relato. El racismo y el sexismo se encuentran omnipresentes en los rumbos que fue tomando su vida durante y después de su desaparición. No fueron las siluetas para Ana el destino de su efímera pero intensa vida. Precisamente, fue en su regreso a la isla donde las huellas de lo efímero debían dejar lugar a las marcas de lo que permanece, de lo que debe ser liberado del lienzo para resistir la extranjería del eterno femenino.

BIBLIOGRAFÍA

»Anzaldúa, Gloria. 1999 (1987). *Borderlands | La Frontera. The new Mestiza*, Aunt Lute Books: San Francisco University Press.

»Arendt, Hannah. 1995. "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.

»Bhabha, Homi. 2010. "DisemiNación", en *Nación y narración*. Buenos Aires: Siglo xxi.

»Bhabha, Homi. 1995. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge. 2nd ed.

»Bidaseca, Karina. 2011. (Co-comp.) Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina. Bs. Aires: Godot.

»Bidaseca, Karina y Sierra, Marta. (2014) "Políticas de lo mínimo: memoria, genealogías coloniales y "Tercer Feminismo"en los mapas del Sur". En Dossiê cartografias descoloniales de los feminismos del Sur, Revista Estudos Feministas, Brasil: UFSC, Vol 22, nº 2, agosto. goo.gl/VZLS1s

»Braidotti, Rosi. 1994. Introduction. "By Way of Nomadism." Nomadic Subjects. *Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia UP, pp. 1-39.

»Deleuze, Giles and Félix Guattari. 2005. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Traducción e introducción de Brian Massumi. Minneapolis, London: Minnesota University Press. 11ª edición.

»Kirkwood, Julieta. 1986. "Por qué este libro y el rollo personal", *Los nudos de la sabiduría feminista*. Santiago: Cuarto propio.

»Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (ed.). 1988. *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.

»Perlongher, Néstor. 2008. "Los devenires minoritarios". Prosa Plebeya. Buenos Aires: Colihue. 65-76

»Said, Edward. 1996. "Exilio intelectual: expatriados y marginales", en Representaciones del intelectual. Barcelona: Paidós.

»----- . 2005. Reflexiones sobre el exilio. Barcelona: Debate.

»Sierra, Marta. 2012. "Los devenires urbanos de Carmen Berenguer: reflexiones en torno a la visualidad y el espacio". En *Chile Urbano: Literatura, arte, cine*. Santiago, Chile: Universidad Católica, en prensa.

»Segato, Rita. 2003. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México: Universidad Sor Juana Inés de la Cruz.

»Spivak, Gayatri Chakravorty. 1993. Outside in the teaching machine. New York: Routledge.

OTRA FUENTE

»Ana Mendieta, A retrospective, The New Museum of Contemporary Art, New York.

Pies de página:

35. Conferencia de apertura del II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial (Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 9 de diciembre de 2014). Una versión anterior fue presentada en el Seminario de Políticas Culturales organizado por la Red de Estudios Culturales de CLACSO, Universidad Puerto Rico, Río Piedras, junio de 2014. Ha sido publicado en la Revista Internacional de Pensamiento Político. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, y Universidad de Huelva, España en el segundo monográfico sobre "Feminismos periféricos, feminismos otros" (vol. .9), 2014. goo.gl/8MJFb4

Secretos de colonialismo interno y del genocidio en Guatemala

Marcia Esparza

Q UIENES HABITAN ABYA YALA –los pueblos originarios de todas las Américas– y quienes habitan La Gran Comarca –afrodescendientes– están en el hemisferio occidental, pero su relación con la civilización occidental es distinta de la de la población de ascendencia europea: quienes descendemos de europeos, aunque seamos mestizos o inmigrantes, llevamos la mejor parte [de la historia] en las Américas. [36]

De la memoria indígena y de los oprimidos, dice Walter Mignolo: "Los pueblos originarios y los afrodescendientes llevan las memorias de dos genocidios de los que los descendientes europeos nos hemos beneficiado. Ninguna de sus historias se remonta a Grecia y Roma. Los pueblos originarios tienen su propia historia en Anáhuac [Aztecas] y Tawantinsuyu [Incas]. Los afrodescendientes en la trata de esclavizados en el Atlántico y la esclavitud en las plantaciones." [37] Claramente, Mignolo nos invita a una crítica reflexión sobre como los genocidios y la resistencia a la opresión se han inscrito en la memoria colectiva de los pueblos originarios. Sabemos, por ejemplo, que la memoria corta, como lo dice la antropóloga Silvia Rivera Cusicanqui, ha jugado un papel trascendental en mantener viva la Revolución del 1952 en Bolivia a traves de los años. ¿Pero qué sabemos de los silencios colectivos

mantenidos por oprimidos y opresores durante y después de los genocidios de la guerra fría? ¿Qué secretos neocoloniales esconden estos silencios? [38] ¿Cómo estos silencios están marcados por el colonialismo interno y quienes los reproducen a traves del tiempo? Para el sociólogo Eviatar Zerubavel, el silencio es más que la simple ausencia de sonido, de hecho implica negación. [39] Para Jay Winter, el silencio, así como la memoria, es "colectivo, o social, es el espacio socialmente construido en la cual y sobre el que los sujetos y las palabras utilizadas normalmente en la vida cotidiana no se hablan." Como la memoria, los silencios colectivos también contienen mitos. Esta discusion sobre los silencios neocoloniales en tiempos de genocidio durante la guerra fría no puede quedar ausente de una discusion crítica de las genealogías de la colonialidad.

En este ensayo, argumento que para desmantelar los silencios colectivos reproducidos por sectores de población indígena, es necesario analizar el papel que juega la militarización y el militarismo. Analizo cómo la doctrina de seguridad nacional de la guerra fría contribuyó a unificar a los "amigos," o colaboradores, del ejército en Guatemala, mi caso de estudio, quienes en conjunto participan de complejas dinámicas de mutua dependencia. [40] Segundo, mantengo que los estudios poscoloniales y subalternos se realizan aislados de los estudios de genocidio y de la sociología militar en Latinoamérica. Aunque siempre es difícil utilizar epistemologías eurocéntricas que ignoran contextos históricos locales, y el papel de la Conquista, los estudios sobre procesos de aniquilamiento durante el Nazismo en Europa, en Rwanda y Cambodia, han llegado a una serie de conclusiones importantes sobre prácticas de exterminio masivo que utilizo en este ensayo. [41]

A través de los silencios colectivos, y desde una sociología crítica poscolonial interrogo el genocidio y sus legados en un pueblo Maya rural, Santo Tomás de Chichicastenango, ubicado en el sur del Departamento de El Quiché, a unas tres horas de la capital en Guatemala, mi estudio de caso. Este análisis tiene como fin interrogar la persistencia de la colonialidad, y el impacto del neoliberalismo en el Sur Global que tienen, en parte, su origen más reciente en la política contrainsurgente de la guerra fría. Fue durante esta etapa histórica que se articuló un nuevo "piso" del "colonialismo interno," mantenido, paradójicamente, entre otros factores, por pseudo-autoridades Mayas. Analizo cómo la denominada acción cívica implementada por los Estados Unidos a través, por ejemplo, de USAID, penetró los "corazones" y las "mentes" de los oprimidos al explotar las condiciones de extrema pobreza y marginalización, sobre todo en comunidades que ya tenían una historia de militarización. Primero doy una breve reseña de las características de las practicas genocidas, y luego examino el papel del militarismo en la construccion de relaciones neocoloniales entre el ejército genocida y los propios sectores de población oprimida, durante y después del genocidio. [42]

CARACTERÍSTICAS DE LA GUERRA EN GUATEMALA

La sangrienta y prolongada guerra en Guatemala (1960- 1996) afectó mayoritariamente a la población indígena campesina que oscila, según las fuentes, entre el 60 y el 87 por ciento de la población. Como en otros países de Latinoamérica [43] , una Comisión de la Verdad —dentro de la mal llamada "justicia transicional"— fue la respuesta propiciada desde el Estado y la "comunidad internacional" para enfrentar el legado de las atrocidades del conflicto armado interno, entre la guerrilla izquierdista, la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el estado Ladino, término con el cual se denomina a la población no indígena. Entre 1997 y 1999 fui investigadora para esta Comisión recolectando cientos de testimonios de sobrevivientes, principalmente en el Quiché, uno de los 21 departamentos de Guatemala donde el ejército cometió la mitad de las 626 masacres, según *Guatemala: Memoria del Silencio*, el reporte de la Comisioó. [44] Se visitaron más de 2.000 comunidades, se tomaron 500 testimonios colectivos, y se entrevistaron a más de 1.000 testigos clave. [45]

En total, las fuerzas del Estado cometieron 93 por ciento de todas las violaciones; y en un 83 por ciento las víctimas pertenecían a uno de los 21 grupos étnicos. [46] La Comisión concluyó que en este período ocurrieron el 81 por ciento de las violaciones. Solamente en 1982 se registra el 48 por ciento de todos los casos. [47] Siguiendo los postulados de la doctrina de seguridad nacional, a principios de la década de los ochenta, el ejército llegó a identificar al indígena con el "enemigo interno" y consideró que "la guerrilla había logrado captar los problemas históricos de las grandes poblaciones indígenas

del altiplano, la escasez de tierra y la pobreza, apropiándose de sus reivindicaciones." [48] Para contrarrestar el apoyo masivo que habían logrado los grupos rebeldes, particularmente el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), el Estado-ejército planificó, a través de planes contrainsurgentes, el exterminio de al menos cuatro grupos étnicos entre 1981 y 1983. Particularmente afectadas fueron las comunidades que los militares tipificaron como "rojas" o "rosadas", donde se creía que la guerrilla tenía sus bases. [49] Estas eran comunidades indígenas campesinas en proceso de una rebelión en partes importantes del país, que sin embargo no logró representar un proyecto descolonizador, tal y como fue en el caso de la Revolución de 1952, a la que Silvia Rivera Cusicanqui se refiere en su ensayo *Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno*.

Según la Comisión, "las masacres indiscriminadas constituyeron el máximo despliegue de violencia en contra de una comunidad, porque todos, niños, niñas, mujeres, hombres y ancianos eran calificados como 'subversivos' y, consecuentemente, podían ser exterminados. La inutilidad e irracionalidad de este despliegue de terror evidencia que los actos eran dirigidos en contra del grupo, en cuanto tal. [50] " Conclusiones similares fueron reportadas por la investigación de la iglesia Católica, duramente golpeada por la violencia de Estado en su reporte *Guatemala: Nunca Más, de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala* (también conocido como REHMI). En mis investigaciones no utilizo una definición legalista y positivista de genocidio que se basa en el Convención de las Naciones Unidas de 1948. Por el contrario, desde la sociología, y como otros autores, defino el genocidio como un proceso que se desarrolla a través del tiempo, que tiene etapas,

incluyendo el “pos-genocidio” o “aftermath,” que literalmente significa renacer, recomenzar, comenzar de nuevo. El caso de Chichicastenango demuestra que la mentalidad y las estructuras militares sobrevivieron los acuerdos de paz, una posguerra que continúa hasta el día de hoy.

SILENCIOS EN EL MUNICIPIO DE SANTO TOMÁS CHICHICASTENANGO

Mientras entrevistaba a sobrevivientes de la sangrienta guerra para la Comisión (1997-1999), tuve la oportunidad de realizar un estudio breve sobre la violencia en el turístico pueblo Maya-K’iché de Chichicastenango. Para reportar sobre mis conclusiones, identifiqué en un mapa todos los testimonios que había colectado y rápidamente me di cuenta de que estos provenían solo de una región del municipio: menos del dos por ciento representaban comunidades ubicadas al este de la carretera principal. Es decir, casi todos los testimonios sobre crímenes de derechos humanos que fueron entregados por grupos organizados, liderados por lo general por mujeres viudas, pertenecían a comunidades en el oeste.

Al terminar mi trabajo para la Comision y sin encontrar respuestas al porqué de esta marcada diferencia entre algunas comunidades del este y del oeste decidí regresar esta vez para averiguar por qué de un lado no habían entregado su testimonio. En otros ensayos y basada en una etnografía crítica y reflexiva, que cuestiona relaciones de poder, he concluido que existían comunidades que se habían aliado al ejército y eran, por lo tanto, las

que se mantuvieron alejadas al trabajo de recuperación de la memoria de la Comisión. Paradójicamente, estas eran las comunidades más pobres, [51] y tipificadas según el ejército como las comunidades "blancas" o con las cuales el ejército tenía una afinidad histórica, ideológica y geográfica. [52]

COLONIALISMO INTERNO EN CHICHICASTENANGO

El municipio es "típico" en cuanto a las condiciones de extrema pobreza, una característica fundamental del colonialismo interno. Como Pablo González Casanova argumenta, este legado colonial "renueva muchas de las estructuras coloniales internas que prevalecían durante el dominio colonial o burgués." "La experiencia de la independencia", prosigue González Casanova, "provoca regularmente la aparición de nuevas nociones, sobre la propia independencia y sobre el desarrollo. Con la independencia política lentamente aparece la noción de una independencia integral y de un neocolonialismo." [53]

Chichicastenango es un municipio donde los niños a la edad de 5 o 7 años son forzados por la pobreza a decidir si comprar zapatos o ir a la escuela. Esta "decisión" es realizada en un contexto de falta de caminos vecinales asfaltados, doctores, hospitales, maestros y escuelas. Para el 2002, solo cinco años despues de la guerra, la población del municipio en situación de pobreza era del 85,77 por ciento y en pobreza extrema del 43,58 por ciento. De las 20.258 viviendas, más de la mitad vivía en pisos de tierra, lo que produce graves enfermedades respiratorias. [54]

Frente a este contexto de colonialismo interno, mi tesis es que la militarización y el militarismo juegan un papel determinante en la construcción de silencios colectivos. Así como la memoria colectiva es construida dentro de parámetros de relaciones de poder, también lo son los silencios sociales. Como lo señala el historiador Polaco Bronislaw Baczko (1991) "la primera función de la memoria colectiva en el campo simbólico es la unificación, al articular un discurso sobre la historia común, que cimienta la identidad colectiva." [55] En el caso de los silencios, las relaciones entre pseudo autoridades indígenas y el ejército, refuerzan vínculos neocoloniales que esconden mitos y continuidades genocidas.

MITOS NEOCOLONIALES Y PSEUDO AUTORIDADES INDÍGENAS: CONTINUIDADES DEL GENOCIDIO

Los silencios mantenidos por el oprimido y el opresor dejan atrás grandes legados no solo concreto -la complicidad en los crímenes, la tortura, las víctimas- pero también simbólicos. En "memorias imposibles" argumento que la posibilidad de la elaboración de una memoria colectiva reivindicadora por parte de grupos colonizados Mayas es, en aquellos grupos que muestran una "conciencia falsa" en el sentido marxista, o que han internalizado la imagen del opresor, en el sentido fanonista, suprimida por la militarización y el militarismo, el aspecto ideológico del control militar. Examino específicamente el papel jugado por autoridades Mayas que entraron en dinámicas de traición, y de colaboradores con el ejército genocida. Para la nación-pueblo Mapuche, los "ayaconas,"

los traidores, son considerados los pseudo autoridades que mantienen lealtad con el opresor. [56] Esta co-optación y traición se observan en estas fotografías, las cuales utilizo como un medio para evaluar esta traición dentro de los límites del colonialismo interno durante una guerra fratricida, que destruyó lazos de solidaridad, rompió esquemas de autoridades e implantó, a través de milicias rurales conocidas como las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) y comisionados militares, estos últimos funcionando como la policía rural durante el nazismo, el militarismo más perverso: son los mismos oprimidos los que ayudan a sustentar los sistemas de opresión. Como lo menciona la Comisión, "el Ejército logró captar a un sector de la población, aunque fuera minoritario, asegurándose su lealtad a largo plazo." [57] Silvia Rivera Cusicanqui señala sobre los pactos políticos de los "Ayllus masculinizados [que] hacen pactos políticos a espaldas de las comunidades y las mujeres son solo usadas como adorno en un modelo urbano y discursivo de lo indígena." [58]

¿Quién se beneficia de esta militarización, militarismo y cooptación de autoridades? Con el turismo, pseudo autoridades Mayas obtienen un espacio de poder, participando de la reproducción de una identidad rancia, que se contrapone al bien común traicionando así un aspecto clave en la constitución de comunidades Mayas: los lazos de solidaridad de sobrevivencia y resistencia. Como los señala la feminista estudiosa de la militarización, Cynthia Enloe, las postales fueron un éxito para el imperio porque mostraban al salvaje "civilizado" por la raza blanca. [59]

Según un reporte elaborado por el Ministerio de Turismo en Chichi, "a pesar de la modernización de todos los aspectos [religiosos] aún se conservan, la cultura de Chichicastenango es una fuerza que determina una dinámica particular de la sociedad y la cultura de Guatemala." [60] El mito del Chichicastenango como meca del turismo, representando a las autoridades y costumbres como objetos folklóricos, como si las culturas permanecieran congeladas culturalmente en el pasado pre-Hispánico, vincula el municipio como lo no moderno, lo exótico y también lo salvaje.

En anteriores trabajos analizo como en Chichi el militarismo resonó con una ideología Maya conservadora ya preexistente lo que terminó silenciando una historia de relación de "amistad" colonial y neocolonial con el ejército. De la forma mas trágica, y que evocan las clásicas obras de Fanon y Memmi, sugiero que de una manera muy perversa, y con ramificaciones nefastas, sectores dentro de los mismos oprimidos son quienes apoyaron el proyecto militar del ejército antes, durante y en los primeros años de la posguerra (1997-2014). De cierta manera, participando en las celebraciones, las autoridades ancestrales legitimaban las masacres, las desapariciones forzadas, la tortura, las violaciones sexuales, el desplazamiento forzado, las huidas y el refugio en las montanas, México o los Estados Unidos. Este papel de amigos de las autoridades ancestrales ha sido incluso acallado por académicos y activistas, incluida las Naciones Unidas, quienes recientemente invitaron a los principales, o autoridades, liderados por Tomás Calvo a bendecir nuevas oficinas en Nueva York, en el contexto de la celebración del fin de 13 baktun Maya. [61]

En la posguerra, el silencio que mantienen algunas comunidades sobre esta relación con el ejército -aparte de la complicidad en crímenes cuando funcionaron como milicias rurales, o PACs- se nutre de la militarización que continuó a pesar de los acuerdos de paz y procesos de verdad, memoria y justicia, porque las estructuras e ideología militares continúan enraizadas en la fábrica social. Según un experto militar en Guatemala: "la situación de alguien que ha pasado por filas la situación militar en actividad es cuando está prestando servicio, en disponibilidad es cuando temporalmente está fuera del servicio con permiso pero después en condiciones de regresar, después están de baja, o sea, esa es la tercera situación militar y una cuarta situación es en reserva porque generalmente se recluta jóvenes de 18, 20 años que están dos años una vez que se dan de baja por motivos normales, por su tiempo cumplido entonces vienen a ser parte de las reservas militares."

ACCIÓN CÍVICA: LA REPRESENTACIÓN DEL COLONIZADOR

Así como lo señalan los escritos de Ricoeur (2000), "la memoria colectiva se convierte así en un sinónimo de ideología al servicio de los grupos en el poder, siendo la misma contextura narrativa de la memoria la que abriría las puertas para esta perversión: [...] fue posible la ideologización de la memoria gracias a los recursos de narración que ofrece el trabajo de configuración narrativa." [62] Mientras que las fuerzas de seguridad estuvieron masacrando familias campesinas a principios de los '80, Acción Cívica, que tiene su origen en la Alianza para el Progreso de los EEUU, a su vez,

proporcionó infraestructuras básicas y provisiones que iban desde agua potable, pavimentación de caminos, alfabetización y proyectos sanitarios a refrescos durante las actividades navideñas con la ayuda de USAID

Al llevar el ejército esta infraestructura básica para las comunidades rurales excluidas y olvidadas por el estado, el ejército explotó la pobreza de las familias del altiplano y co-optó familias indígenas mientras promovía su propia memoria institucional como "el salvador" de las comunidades empobrecidas, tal y como lo muestra la fotografía de la Revista Militar de 1960. [63]

JORNADA MEDICO-MILITAR ASISTENCIAL A SALAMA. Durante los días del 21 al 23 de mayo se llevó a cabo una Jornada Médico-Militar Asistencial en Salamá, cabecera del departamento de Baja Verapaz, organizada para atender a la población de escasos recursos de esa región.

Fueron

Asistencia a familias indígenas en Salama, Baja Verapaz, llevando, hipócritamente, atención médica a los oprimidos.

De tal forma, la militarización y el militarismo que glorifican al ejército han logrado insertarse como un discurso, un "script" que es manejado por pseudo autoridades que perpetúan el mito del turismo

en Chichi, de esta forma obstaculizando un reconocimiento real sobre el papel del ejército en el genocidio. Como lo señaló un Coronel del ejército al que entrevisté: "Hay veces que por actividades van de civiles, pero siempre va uno uniformado… el objetivo es crear conciencia… el ejército no jode a la gente, los prepara, salen preparados, se les da maestros y el sueldo es libre…" [64] Esta auto-percepción del ejército que "no jode" es reproducida, y a la vez silenciada por los "amigos", las pseudo autoridades, de la institución.

CONCLUSIONES

¿Por qué analizar los silencios mantenidos en la post-guerra? Porque me permite revisar las mal llamadas políticas de justicia transicional. En mi trabajo argumento que para los pueblos indígenas, los condenados de la tierra en términos fanonianos, no hay descolonización, ni rupturas, solo transiciones manipuladas por el opresor con la promesa de un futuro mejor; los silencios construidos a partir de relaciones neocoloniales entre el ejército y sectores de la población que colaboraron con el ejército. En gran parte, los estudios con matices eurocéntricos sobre la memoria, enmarcados estos primordialmente dentro de estudios de "transición de justicia", hoy dominantes en los estudios sobre aspectos culturales, socioeconómicos y políticos de Latinoamérica desde las metrópolis, se enfocan en los usos culturales de la memoria.

Como mantiene Walter Mignolo, "la colonialidad es más siniestra. No se ve. Y, como el inconsciente en Freud o la plusvalía en Marx, no se hace visible hasta tanto surge una teoría que la pone

sobre el tapete. La visibilidad de la colonialidad no surgió en Europa, sino en la región Andina de América del Sur. Hoy es incorporada en las reflexiones de la mayor parte del mundo que fue colonizado pero, claro está, tiene poca vigencia (aún) en Europa occidental y en Estados Unidos la colonialidad es difícil de 'sentir' cuando uno habita y se educa en los esplendores imperiales de la idea de modernidad." [65] Como lo señala Zerubal, los silencios están atados por normativas y presiones políticas, [66] tal como el colonialismo interno que afecta a la población indígena a través de las Américas.

MARCIA ESPARZA

Universidad de John Jay College de la Justicia Criminal de la Universidad de Nueva York, CUNY.

Pies de página:

36. Walter Mignolo. 2015. La civilización occidental no es ni global ni universal. goo.gl/NxZUhU
37. Walter Mignolo. 2015. La civilización occidental no es ni global ni universal. goo.gl/NxZUhU
38. Ocuparé los términos neocolonial y postcolonial.
39. Eviatar Zerubavel. The social sound of silence: toward sociology of denial. In Efrat Ben-Ze'ev, Ruth Ginio and Jay Winter. 2010. Shadows of War: a social history of Silence in the Twentieth Century. Cambridge, pp. 32-33.
40. Estos estudios perpetuán el Holocausto como "el" paradigma, o que se basan en casos de violencia extrema a partir del colonialismo europeo en África y en Asia; para estudios sobre los militares en Guatemala ver Richard. N. Adams. The Development of the Guatemalan Military. No. 90. Series Institute of Latin American Studies. The University of Texas at Austin y Hector Rosada-Granados. 1999. Soldados en El Poder. Proyecto Militar en Guatemala (1944-1990). Costa Rica: Fundapem.

41. Ver los trabajos de Daniel Feierstein, el fundador de los estudios de genocidio en Latinoamérica.

42. Sobre el papel del Ejército en Guerrero, México, ver, como argumenta Marcela Orraca Corona, en Guerrero, México, "la violencia generada por el ejército, así como la estrategia de infiltración en las comunidades, deriva en la construcción de comunidades políticas antagónicas al interior de una misma comunidad geográfica." *Ejército, subjetividades y memoria colectiva en Ayutla de los Libres*, Guerrero. Tramas 38, UAM-X México 2012, pp. 105-122.

43. Para una lista de las comisiones establecidas ver el trabajo que se enmarca dentro de la lógica neoliberal de Priscilla B. Hayner (2001). *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity*. New York: Routledge. Para un resumen de la discusión de trabajos a la fecha, ver Eric Brahm. Peace & Conflict Review. Volume 3, Issue 2, 2009.

44. El caso de las masacres cometidas en la localidad de Río Negro donde 177 personas -70 mujeres y 107 niños- fueron brutalmente asesinadas demuestra la ira y la impunidad con que el ejército atacó a comunidades que se resistían al despojo de sus tierras. Caso ilustrativo 10, Río Negro, Baja Verapaz, Febrero-Marzo, 1982.

45. *Guatemala Memoria del Silencio. Tomo I, Mandato y procedimiento de trabajo. Causas y orígenes del enfrentamiento armado interno*, 1999, p.33.

46. El Acuerdo de Oslo de 1994 dio luz al mandato legal de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH por sus siglas en español), auspiciada por las Naciones Unidas.

47. Comisión para el Esclarecimiento Historico (CEH), 1999, Tomo XII Anexo II, pp. 203-236.

48. CEH, 1999, Tomo III, p. 267.

49. Estos grupos eran: Maya-q'anjob'al y Maya-chuj, ubicados al Norte de Huehuetenango en Barillas, Nentón y San Mateo Ixtatán; Maya-ixil ubicados en Nebaj, Cotzal y Chajul, departamento de Quiché; Maya- K'iché' ubicados en Zacualpa, El Quiché; Maya-Achí en Rabinal, Baja Verapaz. CEH, 1999, Conclusiones y Recomendaciones, p. 39.

50. CEH, 1999, Tomo III, p.267.

51. En otros trabajos, he sugerido que las relaciones poscoloniales entre el ejército de Guatemala y sectores de campesinos que sobrevivieron a la Guerra Fría han sido determinantes en la fallida desmilitarización luego de los acuerdos de paz firmados en 1996.

52. Ver Marcia Esparza. *Silenced Communities: Legacies of and Resistance to Militarization and Militarism in Santo Tomás Chichicastenango, Guatemala*. Berghahn Publishers, en prensa.

53. Pablo González Casanova. 2006. Anexo I. En publicación: *Sociología de la explotación*. Pablo González Casanova. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. p.186.

54. Segeplan, Quiché. *Caracterización del Municipio de Santo Tomás Chichicastenango*. Diciembre, 2001. Para la situación de pobreza de los pueblos indígenas en 2010 revisar el sitio internet de International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA): 73 por ciento son pobres comparado con el 35 por ciento de poblacion no-indígena goo.gl/mpMu51 July 12, 2013.

55. Citado en Gastón Souroujon. *Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación*. Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, 2011, pp. 233-257. goo.gl/KjC1dk Abril 10, 2015.

56. Para acabar con los "indios enemigos"... y también con los "amigos." *Los mapuche-araucanos ante las concepciones hispanas de alianzas y antagonismos (Chile, 1670–1673)*. Jimena Paz Obregón Iturra. América colonial. *Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Alejandra Araya Espinoza y Jaime Valenzuela Márquez (editores). Primera edición: octubre de 2010. Santiago, Chile: RIL Editores.

57. CEH, 1999, Tomo III, p. 267.

58. Oprimidos pero no vencidos. *Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa*. 1900-1980. Publicaciones: La Mirada Salvaje, p.19.

59. Cynthia Enloe. 2014. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.

60. Autogestión Turística de Chichicastenango, con el apoyo del Programa Municipios para el Desarrollo.

61. goo.gl/AzfChL Abril 10 2015.

62. Citado en Gaston Souroujon. Ib.

63. *Revista Militar, Abril, Mayo, Junio, 1965*.

64. Entrevista por la autora con oficial de Asuntos Civiles, encargados de llevar accion cívica aún en la posguerra. Julio 4, 2000. Zona Militar 20- Santo Tomas Chichicastenango.

65. goo.gl/tjzkWe

66. Eviatar Zerubavel. 2010. *The social sound of silence: toward sociology of denial*. In Efrat Ben-Ze'ev, Ruth Ginio and Jay Winter. Shadows of War: a social history of Silence in the Twentieth Century. Cambridge, p. 35.

Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del pacífico colombiano

Betty Ruth Lozano Lerma

UNA INTRODUCCIÓN NECESARIA

A SUMO EN ESTE TRABAJO una perspectiva crítica de análisis que me permite reconocerme como un ser histórica y socialmente situado que intenta pensar, desde su realidad de mujer negra, la situación de opresión que comparto con las personas negras de Colombia. Mi punto de partida es una epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos subordinados por la colonialidad del poder y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva negra/afrocolombiana de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepciones éticas. Hay que reconocer entonces que nuestro lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación. Por eso es necesario situarse histórica, social y geográficamente, dejar muy claro cuál es el *lugar de enunciación*. En dónde estamos situados en términos del racismo, del patriarcado, del heterosexismo, de la clase, de la geopolítica.

En términos de la geopolítica debo decir que hablo desde Buenaventura. Ciudad portuaria ubicada sobre la región del Pacífico colombiano, separada del resto del país por la cordillera occidental

de los Andes. Poblada por casi cuatrocientos mil habitantes, en un 90% población negra afrocolombiana, un 3% de población indígena y un creciente 7% de población mestiza procedente del interior del país [67] , que en la región son denominados “paisas”. Buenaventura es el puerto más importante sobre el Pacífico que tiene Colombia, por donde se mueve el 53% de toda la carga de importación y exportación legal del país. [68] Buenaventura posee también numerosos puertos ilegales por donde sale cocaína y entran armas y es el lugar del país en donde puede encontrarse la presencia de todos los actores armados legales e ilegales que actúan en Colombia. Esta situación tiene una historia que trato de narrar en este artículo y produce sobre la población que habita ancestralmente ese territorio unas afectaciones que tienen particularidades diferenciadas sobre las mujeres, de lo que también trato de dar cuenta. Me interesa dejar especialmente establecido que la violencia que viven hoy Buenaventura y el Pacífico en general es un factor de procedencia externa que nada tiene que ver con la cultura de las gentes de la región, como pretende hacerlo creer el gobierno [69] y que lo que en el Pacífico se da hoy y desde hace casi 30 años es un proceso de conquista y colonización de los territorios, de los cuerpos, especialmente de las mujeres y de los imaginarios de sus ya ancestrales pobladores: las comunidades negras e indígenas.

EL TERRITORIO REGIÓN DEL PACÍFICO: UN MUNDO OTRO.

Las sociedades negras afrocolombianas son mundos otros u otros mundos construidos en la necesidad de las y los secuestrados de África y sus descendientes de construir y reconstruir los mundos de los que fueron arrebatados. Insertos en América, mediante múltiples prácticas de resistencia e insurgencia establecen nuevas relaciones con la naturaleza circundante y con los otros y otras, tanto con los que compartieron la misma suerte esclavista como con los esclavizadores, en el propósito de darle sentido a su existencia. Las africanas, los africanos y sus descendientes encontraron la forma, en medio de las más adversas circunstancias imaginables, de construir mundos en los que pudieran realizar su vida, de esta forma se recrearon a sí mismos.

A pesar de o precisamente por el aislamiento del resto de la sociedad, desde la superación de la esclavización que se dio en el Pacífico por diversos medios y que como en la mayoría del país ya se había ganado por acciones propias cuando se dio la abolición legal en 1851, la población creó un mundo distinto: resolución pacífica de conflictos, autoridad de las y los mayores, parentesco ampliado, maternidad colectiva, familia extensa, modos de producción amables con la naturaleza, prácticas culturales para celebrar la vida y la muerte que impidieron que allí la gente se matara por adherirse a un color partidista [70] . Quienes conocieron el pacifico 20 años atrás pueden dar fe de las diversas formas de ayuda mutua, el cuidado mutuo, el trabajo colectivo, de las estrategias de vida de ese “nuevo mundo” que se crearon las negras y los negros en el pacífico, en donde no se concibe dañar irremediablemente al otro.

Y SE VINO EL DESARROLLO

Si bien la relación del centro con la región del Pacífico fue siempre de extracción, de saqueo, otorgando cada gobierno de turno concesiones mineras a empresas extranjeras bajo el supuesto de ser terrenos baldíos, la violencia que preparó el terreno para lo que hoy se vive fue la violencia del desarrollo a partir de los años ‘80.

Esto está ampliamente documentado en los estudios de Arturo Escobar (1996) sobre la región. Esta violencia no solo se impuso a través de estrategias económicas sino también subjetivas, se intentó transformar la manera de pensar del negro y la negra del Pacífico convenciéndolos de la necesidad de producir para el intercambio comercial y no para la sobrevivencia. Esto fue el “encuentro” de dos mundos, los pueblos del Pacífico vivieron una nueva conquista, una nueva colonización que pretendió convertirlos en sujetos modernos, apartarlos de la barbarie. Hoy el gobierno y sus secuaces se plantean para el pacífico la díada que se plantearan los conquistadores europeos para Abya Yala: civilización o barbarie. Ese choque cultural que se da con las políticas y programas del desarrollo por allá a mediados de los años ‘80 está planteado en la lógica del discurso de posesión del presidente Truman, en 1945, que consideró que las “filosofías primitivas”, como él llamó a las cosmogonías de los pueblos étnicos de América, eran un obstáculo para el desarrollo. Los primeros desplazamientos que se dan en el Pacífico son producto de estas políticas que empobrecieron comunidades enteras que tuvieron que emigrar (es la forma sutil de decir desterritorialización) en busca de su supervivencia.

LA PRESENCIA DEL PARAMILITARISMO

Como una estrategia de continuación de las políticas de desarrollo se da, hacia finales de los ‘90, comienzos de 2000, la presencia de los grupos paramilitares. Esta violencia paramilitar causó innumerables masacres tanto en la zona rural como en la zona urbana del municipio de Buenaventura. Con la presencia paramilitar que comete la primera masacre en Sabaletas, vereda a 45 minutos de Buenaventura, se inaugura una época de terror sin precedentes en la región. Entre 2000 y 2001 fueron asesinadas más de mil personas por el Bloque Calima, según confesiones del paramilitar Ever Veloza alias H. H., con el propósito de sembrar el terror en toda la población. La comunidad recuerda ese período como “el año de los mil muertos”. Según declaraciones hechas a los medios de comunicación en su momento por Carlos Castaño, los paramilitares llegaron a Buenaventura invitados por empresarios y comerciantes para defenderlos del supuesto boleteo [71] de la guerrilla. Hubo desplazamientos masivos y poco a poco los paramilitares, nombrados ahora de muchas maneras, se fueron apoderando de la ciudad e imponiendo su ley. El desarraigo forzado y el asesinato/desaparición de mujeres son dos de los rasgos más sobresalientes de la violencia que se impuso.

Buenaventura sufre desde el año 1999 la ocurrencia de crímenes que aún continúan en la impunidad, casos como las masacres de Katanga, Cisneros, Naya, Triana, de los llamados Bloques Pacífico, Calima y Farallones de las Auto Defensas Unidas de Colombia al Valle del Cauca, fueron denunciados masivamente por los familiares de las víctimas y las organizaciones de derechos humanos en medio

del terror instaurado en la época y contienen un amplio acervo probatorio de las circunstancias de modo, tiempo, lugar y responsables, circunstancias que desde el año 2010 parecen casi imposibles de establecer. La guerra desatada por las hoy llamadas Bandas Criminales de “los urabeños”, “la empresa” y “los rastrojos” han recubierto de muertos y desaparecidos el Puerto de Buenaventura, generando un permanente desconcierto [72] .

La neo colonización ha invadido al Pacífico pretendiendo transformar la subjetividad colectivista pacífica de la población negra en el individualismo agresivo liberal moderno. Ha llegado la civilización, es decir la motosierra [73] . Se pretende acabar con la barbarie enseñándole a los jóvenes desde muy corta edad, en escuelas del crimen en los esteros, dirigidas por paisas, la forma más racional de sembrar el terror y la mejor estrategia pedagógica es sembrándoles el terror a los mismos jóvenes. Serán obligados a asesinar a sus compañeros con el propósito de demostrar que han aprendido lo suficiente, sino lo hacen ellos serán los asesinados.

Decir, entonces, que esta violencia es una tradición cultural de la población de la región es encubrir el origen de la criminalidad y la responsabilidad que en ella tienen el gobierno y las instituciones del estado. Es pretender encubrir la relación que tiene la violencia con las dinámicas económicas y políticas a nivel nacional y global. Investigaciones de Friedemann y Arocha (1998) han demostrado que la región del Pacífico ha sido por tradición, al contrario de lo que piensa el gobierno, una de las más pacíficas de Colombia al igual que otras poblaciones con mayoría de población negra afrodescendiente como el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina que está hoy en manos de los violentos que se han apoderado de él

arrebatándoselo a sus verdaderos dueños. Solo el racismo puede asumir que todo lo negro es malo y perverso frente a toda evidencia en contra. El gobierno colombiano sigue instalado en el orden racial colonial, en manos de una élite criolla que solo se concierne por defender sus propios intereses de clase. Nada cambió en 1810 en la pirámide racial que hace de la negredumbre (Velásquez, 2010-12) los más pobres de entre los pobres.

La violencia en el Pacífico ha sido tan pertinaz en los últimos años que ha desmotivado la investigación antropológica que fue tan prolífica a finales de los 80 y los 90. Lo que podemos ver es que después de 32 años de políticas de desarrollo para la región, que supusieron inversiones multimillonarias en dólares, en este momento presenta los indicadores de bienestar, con la medición que sea, más dramáticos del país. Es decir, la región se encuentra más pobre y marginal que antes. No es difícil deducir entonces, que las políticas, planes y proyectos de desarrollo aplicados sobre la región no solo fracasaron en su intento de mejorar el nivel de vida de la población sino que tienen una relación directa con la profundización de su pobreza por lo que puede hablarse de procesos sistemáticos de empobrecimiento, es decir, es una pobreza construida históricamente. Estas políticas de desarrollo están en relación directa también con la violencia que se impuso sobre la región y en especial la violencia que se ensaña en el cuerpo de las mujeres: desmembramientos, casas de pique, acuafosas [74] , humillaciones públicas, desapariciones.

Más que de segregación y exclusión social estamos ante un fenómeno de expulsión social (Duchatsky y Corea, 2002) especialmente de las mujeres y hombres jóvenes afrocolombianos.

Expulsión va más allá de la exclusión pues esta se refiere al estado en el que se encuentra la persona, no al proceso que la puso en ese lugar; exclusión en cierto sentido naturaliza el estado de marginación al no aludir a los factores de su producción, de esta forma se pone en el sujeto la responsabilidad por la imposibilidad de su integración; en cambio expulsión está diciendo que el sujeto ha sido puesto fuera, que es una producción social que se pone fuera y que se quiere fuera. Resulta intolerable para hombres y mujeres jóvenes, en todo el potencial de su vida no encontrar viabilidad para sus expectativas de construirse un futuro a la medida de sus sueños.

El Pacífico es un laboratorio en donde se expresa el nuevo patrón de colonialidad global del poder. Aníbal Quijano plantea que a partir de los años 70s del siglo pasado, el mundo entró en un nuevo período histórico a partir de las crisis del capital industrial, en el cual se da la imposición del capital financiero en el control del capitalismo global colonial/moderno que impone lo que él llama la "desocupación estructural". No es gratuito que Buenaventura sea la ciudad del país con la más alta tasa de desempleo, el 63% según cifras de la Cámara de Comercio de la ciudad. Las fuerzas del mercado de la economía neoliberal se instauran en países como Colombia sobre una desigualdad preexistente a causa de un orden racial colonial que prevalece estableciendo jerarquías y subordinaciones que a ojos de la mayoría parecen naturales de tan viejas. Se unen así las desigualdades económicas que implican la violación a los derechos humanos con las desigualdades de "raza" que ya lo venían haciendo produciendo agravaciones en la vulneración de los derechos humanos de la negredumbre que es la población más pobre entre los pobres.

Reivindico la categoría "Negredumbre" del antropólogo chocoano Rogerio Velásquez (1908-1965) que hace referencia

> a la masa de negros que son objeto de su investigación, en una audacia semántica que relaciona negros con muchedumbre. Pero no se trata de cualquier muchedumbre, sino de aquella conformada por afrodescendientes colocados en situación de exclusión y marginalidad, "los de abajo", "la raza maldita", "los esclavizados", "los miserables" (…) que, además habitan en un territorio específico: el de los ríos, la selva y el mundo rural. (Patiño, Germán, en el prólogo a Velásquez 2010,12) [75] .

El territorio región del Pacífico posee una ubicación privilegiada para los intereses estratégicos del capital nacional y transnacional. Además de productor de materias primas, que lo ha sido desde lo que podría llamarse una primera colonización entre los años '60 y '80, en los '90 se reconoció su diversidad biológica por lo que convenios internacionales entre Colombia y países del Norte pretendían que las comunidades indígenas y negras fuesen guardianas de los recursos biológicos, y cada vez se afianza más el reconocimiento como plataforma para acceder a los mercados internacionales. El puerto de Buenaventura fue privatizado en 1993 como parte de las políticas neoliberales, lo que llevó al empobrecimiento acelerado de la ciudad, separando la dinámica social y comunitaria de la dinámica económica del puerto. Hoy la región es campo de formulación y ejecución de numerosos megaproyectos [76] que hacen a la negredumbre nativa no solo prescindible sino un obstáculo necesario

de remover en el camino a la consolidación del gran capital nacional en internacional en la región. Es así como se ha ido produciendo la región del Pacífico como una región violenta o como un escenario para las violencias, marginal, dependiente, pobre absoluta, es decir caldo de cultivo para los conflictos entre paramilitares, llamados ahora eufemísticamente BACRIM (que es la sigla para Bandas Criminales), y para toda la gama de violencias que se padecen actualmente.

Lo que sucede en Buenaventura nos da un ejemplo de cómo el neoliberalismo y la globalización se esparcen por todo el planeta con violencia y generando más violencia como en una avalancha imparable que va generando el rompimiento de códigos, símbolos, actitudes, normas y valores culturales propios pretendiendo imponer lo que Daniel Brzovic (2010,13) ha llamado moral "Mundugumor". La moral de la tribu caníbal de los Mundugumor descrita, no exenta de una mirada colonialista, por Margaret Mead, en *Sexo y temperamento*, que admiraban a los más despiadados, a los más poderosos. Esta moral mundugumor es la moral del estado actual que nos permea a todos desde arriba expandiéndose por el todo social y que lleva a que en efecto el más malo sea el más popular. Un imaginario nacional que nos interesa desmontar es el de que la población negra es violenta por naturaleza o por cultura. Ya he dicho que es más bien lo contrario de acuerdo con hallazgos antropológicos citados. Por eso me permito comentar lo que una estudiante de una región paisa o blanca, si se quiere, me comentaba de un primo suyo que vive en Pereira (una ciudad paisa de la región andina). Él le decía que quería ser muy malo, ella lo interpelaba preguntándole que para qué y él le contestaba "para ser respetado". Y

que en efecto hacía cosas perversas siendo un muchacho de clase media sin ninguna necesidad económica, según ella, con su pandilla atracaba, acuchillaba, en fin. Otra estudiante de Buenaventura que hacía un pregrado fuera de la ciudad me llamó bastante preocupada porque escuchó a niños en una calle de Buenaventura jugando a ser grupos armados. Ella le preguntó a los niños qué querían ser cuando grandes y la respuesta la iba dejando en shock: queremos ser el más malo, "¿por qué?", interpeló ella. Porque es el jefe, es el que manda, contestaron los niños. Lo que quiero señalar es que no ocurre solo en Buenaventura, el paramilitarismo y el narcotráfico agravan esta situación que se da en otras partes y hasta con los mismos agravantes: México, Guatemala, El Salvador, Brzovic es chileno; lo está viendo ocurrir allí, Medellín, Bogotá, Pereira, Cali, en todas partes. Contrario a lo que piensa el gobierno, no tienen las comunidades negras del Pacífico el monopolio sobre el terror. El origen del terror está en otra parte, que un funcionario del Estado no se atreve a mirar porque le horrorizaría la imagen en el espejo.

La moral ancestral de las comunidades negras se basa en el respeto a los y las mayores, que son las autoridades tradicionales. A las personas se las respeta y admira por el cumplimiento que hacen de la palabra empeñada, por su capacidad de trabajo, por su honestidad, por su responsabilidad. Esta subjetividad construida en siglos de resistencia a la esclavización y a múltiples formas de opresión que prioriza lo colectivo frente a lo individualista pretende ser transformada también a través de la evangelización neoconservadora de numerosas iglesias de *teología de la prosperidad y guerra espiritual* que se esparcen por el Pacífico como verdolaga en playa predicando que la responsabilidad sobre la situación que vive

la población está en las prácticas culturales tradicionales y en los pecados individuales ocultos. Posiciones antiabortistas de miembros de estas iglesias han llegado a vulnerar los derechos de niñas menores de 14 años embarazadas a consecuencia de abuso sexual. La violencia junto a esta intervención religiosa en la región está generando una *dispersión individualista* que dificulta cada vez más pensarse como comunidad. La violencia neoliberal se hace acompañar del fundamentalismo religioso que produce "la consecuente exacerbación del control de la subjetividad, por medio del 'fundamentalismo' de todas las religiones e ideologías dominantes" (Quijano, 2013:5), restringiendo cada vez la capacidad de resistencia de la población cooptada. Estas religiones convencen a las personas de que su situación de miseria tiene causas espirituales, haciéndoles creer que con cambios individuales y en algunos casos con "siembras" [77] de dinero o pactos con Dios a través de la mediación de un pastor, podrán transformar su situación. Esto impide que las personas reflexionen acerca de las verdaderas causas de su empobrecimiento histórico y social y por tanto se vean debilitadas las posibilidades de reaccionar como comunidad a la búsqueda de soluciones a sus diversas problemáticas. Estas religiones se levantan y crecen sobre la miseria de la gente, alimentándose de ella y reproduciéndola. Estas iglesias promueven prácticas segregacionistas raciales en Buenaventura. La población paisa (blanca) acude preferencialmente a las iglesias lideradas por pastores de su mismo fenotipo, y he recogido el testimonio de una pareja afrocolombiana a la que se le negó el acceso a una de estas iglesias. Este es un hecho totalmente nuevo en la historia del país donde en las iglesias evangélicas o cristianas, como acá se las llama,

no se dio nunca la segregación racial que se dio en los Estados Unidos. Aunado a esto se expande la interpretación que se está haciendo desde algunos púlpitos de la piel negra como una maldición de Dios que solo puede ser redimida en Cristo.

Los valores comunitarios en el Pacífico, expresados en las múltiples prácticas de ayuda mutua que superan la noción vertical de la caridad cristiana [78] y que establecen relaciones horizontales con el prójimo, están siendo transformados por la lógica desarrollista de lucro individual que ha impuesto formas organizativas modernas de trabajo y por la lógica del conflicto que obliga a las personas a "estar del propio lado" (Lozano, 2007: s/p). Hasta saludar a los vecinos puede ser comprometedor. Los beneficios de vivir en comunidad se están perdiendo en el Pacífico, especialmente para las mujeres. La vida se hace insostenible frente al temor de la muerte expresada no solo en la posibilidad de arrancarle a cualquiera el impulso vital sino de abusarlo/a sexualmente, secuestrarla/o, desaparecerla/o, saber que a esa persona que acaban de entrar a la casa vecina la van a picar, es decir a matar partiéndola en pedazos que luego arrojarán a cualquier estero. Todo esto hace cada vez más inviable la vida comunitaria.

La respuesta de los gobiernos de turno es el asistencialismo que profundiza la fragmentación comunitaria y la pérdida de la dignidad, la militarización que no frena la violencia contra la población y más desarrollo: Plan Master para Buenaventura al 2050 que continúa la pretensión de vaciar al territorio de su población para darle paso a los megaproyectos. Solo se plantea la inversión portuaria y en infraestructura para beneficio de los megaproyectos. Por ejemplo, el agua de Buenaventura es una de las más caras del país, no es potable y la población sigue dependiendo del agua lluvia. El conflicto armado

entre grupos que se disputan el dominio del territorio, tanto rural como urbano, produce grandes desplazamientos de población, inclusive de un barrio a otro. La minería está arrasando con el bosque considerado uno de los más biodiversos del planeta y dejando a su paso pobreza y muerte. El mazamorreo [79] se ha convertido en uno de los trabajos más peligrosos de la región. A pesar de la titulación colectiva de los territorios, amparada en la ley 70 de 1993 conocida como la ley de comunidades negras, la población está perdiendo su derecho sobre el territorio a manos de narcotraficantes e industriales de la palma. Existen carteles de alimentos: cartel del plátano, cartel del arroz, etc. Todo lo que produce el campesino de la región debe pasar por las manos de estos carteles que pertenecen a los mismos grupos armados. Se apropian de la fuerza de trabajo en una suerte de neoesclavización. Es otra estrategia de control territorial. En la zona urbana, se construyen asentamientos de gente procedente del interior del país (paisas) con excelentes condiciones, que impiden o restringen el acceso a personas negras nativas, agudizando la discriminación racial con nuevas formas segregacionistas neocoloniales. Las formas de asesinar son cada día más brutales y hay un ensañamiento morboso en la forma en que se asesina a las mujeres, con tortura y sevicia innombrables.

La Red Contra la Violencia hacia las Mujeres Mariposas de Alas Nuevas Construyendo Futuro ha recogido el repertorio de las violencias contra las mujeres en el contexto de violencia de Buenaventura. Con el propósito de hacerse el control territorial, grupos armados legales e ilegales hacen un uso racional de la violencia, en el que se evalúa la fuerza a aplicar y el modo de hacerlo para minar la resistencia del enemigo, que no es otro que las

comunidades dueñas del territorio que se proponen controlar. La sevicia y la tortura no son desafueros irracionales de psicópatas, son estrategias fríamente calculadas por los dueños de la guerra que viven en el interior del país. Las formas de violencia contra las mujeres en Buenaventura son todas las que recoge el estatuto de Roma para guiar las acciones de la Corte Penal Internacional [80] . A esa lista sin embargo pueden añadirse otras modalidades como la trata interna de mujeres entre los grupos armados, el adiestramiento de niñas para el "campaneo" (informantes); son reclutadas como informantes, incluso por el ejército y la policía, a las que el bando contrario suele asesinar o desaparecer por "sapas", transporte de armas, asesinato a lideresas como forma de "limpiar" el territorio, reclutamiento con fines sexuales de las niñas y jóvenes que consideran están "buenas". Las mujeres son asesinadas o desaparecidas, según panfletos de estos grupos que afirman hacer "limpieza" por "brinconas y putas". Las formas de asesinar a las mujeres envían un mensaje a la comunidad sobre el colapso de los límites morales en este conflicto que es más bien una guerra contra la población: empalamientos antes de ser asesinadas, cortarles las nalgas y jugar fútbol con ellas, cortarles la lengua por sapas, cuando ellos mismos las han obligado a serlo. Testimonios recogidos por Bibiana Peñaranda cuentan cómo mujeres vendedoras ambulantes, trabajadoras informales, se ven obligadas a entregar los dos mil pesos diarios de la vacuna o boleteo a quien saben les asesinó a su hijo. Niñas entre los 11 y 14 años son obligadas a prostituirse terminando en embarazos que son leídos por el imaginario racista nacional como prueba de que las negras son arrechas desde chiquitas. Las obligan a ser sus amantes y cuando no aceptan sus

propuestas sexuales las someten al escarnio público. Por estas razones muchas mujeres jóvenes salen huyendo de su comunidad lo que constituye un desplazamiento forzado que no se registra. Como escarmiento por no acatar sus normas o complacer sus deseos son sometidas a desnudez pública y otros escarnios. Niños y niñas se desaparecen los fines de semana, llevados a las bacanales de estos grupos, algunos no vuelven a aparecer. La desaparición de los cuerpos de las víctimas es una forma de bajar las cifras de la criminalidad para sostener la imagen de seguridad del gobierno y de los organismos policiales. Esta es una estrategia paramilitar de vieja data. También se da el caso de los compañeros sentimentales que involucran a las mujeres contándoles lo que hacen y haciéndolas sus cómplices contra su voluntad. Por todas estas cosas las mujeres afirmamos que todos estos hechos de violencia contra las mujeres no constituyen como lo suele afirmar el gobierno "un problema de sábanas", no son "muertes pasionales" ni violencia intrafamiliar o violencia de pareja como lo manejan las instituciones del Estado y las iglesias mencionadas. Estos crímenes contra las mujeres son feminicidios ejecutados por actores de guerra en un contexto de violencia en defensa de los intereses del capital nacional y transnacional. Tampoco son la expresión de una cultura violenta ni responden al machismo tradicional de los hombres negros. Esto se afirma desde el racismo. Esta violencia rinde un doble rédito: vacía los territorios de sus pobladores ancestrales y los hace culpables incrementando el racismo.

La violencia contra las mujeres, concretamente los feminicidios, son síntomas de problemas estructurales y sistémicos que no se solucionan sino se abordan las causas de fondo tanto en la economía

como en la cultura. El Estado es incapaz de resolver el problema pues está vendido al capital global corporativo.

Los funcionarios del Estado son lumpen-proletariado empeñados únicamente en sus propios intereses partidistas individualistas. El lumpen-proletariado como fue definido por Marx en El 18 Brumario de Luis Bonaparte, corresponde a un variado grupo de personas que desde el más encumbrado cargo público hasta el más inescrupuloso delincuente habitual, únicamente tienen en común el afán de aprovecharse del poder político para su beneficio a costa del trabajo de los demás. Brzovic (2010, 13) nos recuerda que

> El origen de este concepto se encuentra en Karl Marx y su reflexión en el libro El 18 Brumario de Luis Bonaparte. Tal grupo se organizó tras Napoleón, proveniente de distintas clases sociales, y sirvieron al líder que compartía con ellos el afán parasitario y el desprecio por la República. Provocando el símil histórico. No son los desarrapados, ni los sectores marginados de la actualidad, que se ven obligados a robar, lo que podemos llamar lumpen. Para ser precisos, son los que sostienen una actitud aprovechadora y miserable, basada en el oportunismo y el desprecio a la comunidad, debido a "la necesidad de beneficiarse a costa de la nación trabajadora".

Es común ganarse la enemistad de los funcionarios públicos al ser impelidos a dar respuesta de su actividad en tanto tales, su lumpenesca actuación los lleva a considerar el cargo público como instrumento para el poder y el enriquecimiento personal. La

corrupción que invade todas las instituciones del Estado se constituye en un agravante de la violencia que se ejerce contra la comunidad. Las víctimas sobrevivientes y sus familiares son sometidos a una situación de inseguridad permanente e intensa dada la impunidad y la complicidad del aparato de justicia con los agresores, en lugar de otorgar justicia a las víctimas.

Hay una guerra, no declarada, contra las mujeres en el mundo, que se vive de forma aguda en el Pacífico sur colombiano, atizada por los actores en conflicto y por este patrón global de poder colonial que se impone a través de megaproyectos que ponen en peligro la vida toda: la de los seres humanos y la de la naturaleza, que es la posibilidad de la vida humana pues es la que ofrece las condiciones para darle garantía.

Estos crímenes contra mujeres negras y algunas indígenas tienen implicaciones diferenciales tanto para las mujeres y sus familias como para sus comunidades. La afectación es más amplia, ya que las mujeres víctimas pertenecen a un grupo étnico y a una familia extensa. Además, los efectos de estos feminicidios traspasan el ámbito personal, familiar y comunitario, para impactar las formas organizativas propias que son soporte de la red sociocultural para la vivencia en el territorio. La violencia contra las mujeres, aun la ejercida por sus parejas o compañeros, no solo produce daños personales y familiares, también comunitarios. Estas violencias logran su propósito con hechos que desarticulan a las comunidades, que socavan sus tradiciones de solidaridad y ayuda mutua. Por eso puede afirmarse que la violencia contra las mujeres es una violencia de carácter político. Esta violencia hace parte de esa guerra más velada en su carácter político ya que todos estos hechos logran poner

a un vecino contra otro, a un familiar contra otro, a cada uno contra todos y a todos contra cada uno. Es la multiplicación de la guerra a lo largo, a lo ancho y en profundidad, a través de hechos violentos que no solo destruyen las bases materiales de las comunidades sino, lo que es peor, sus bases culturales y espirituales, convirtiendo una cultura de tradición solidaria en una cultura de destrucción y odios mutuos.

Esta situación de muerte contra las mujeres, que se presenta en todo el país (y en muchos otros lugares del mundo), adquiere dimensiones particulares en territorios étnicos como el de Buenaventura.

> El acceso a la justicia es más difícil para las mujeres de los grupos étnicos, por el racismo de los servidores públicos y la no aplicación de enfoques diferenciales en los procesos institucionales para impartir justicia. La impunidad y la indiferencia de quienes tienen que actuar en las instituciones del Estado son una muestra de la desestimación de la vida de las mujeres y de su integridad. Se sigue evidenciando que crímenes como estos no son aislados, ni son crímenes pasionales y que hay una sociedad y un Estado que los legitima desde la impunidad. La muerte de una mujer no es solo la muerte de una mujer, suele ser la destrucción de una familia, de toda una comunidad si tomamos en consideración la familia extensa de comunidades negras. El asesinato de una mujer es un etnocidio, en el caso de los grupos étnicos [81] .

Asimismo, las mujeres que ejercen liderazgos sociales y/o comunitarios y las que se dedican a la promoción de los derechos humanos y territoriales, están en un alto riesgo de ser víctimas de feminicidio.

Las mujeres, además de ser víctimas directas del conflicto son las madres y familiares de los jóvenes asesinados y desaparecidos. Tradicionalmente, los grupos étnicos han considerado la muerte como un hecho natural, alrededor del cual se realizaban prácticas culturales que permitían el fortalecimiento de la vida en comunidad y el duelo en colectivo. En la actualidad la muerte es una tragedia en tanto que los homicidios y los feminicidios, son ejecutados como un escarmiento para quienes pretenden cuestionar o resistirse a las lógicas desarrollistas del gran capital y del conflicto armado. Las desapariciones y desmembramientos son una manera de impedirle a la comunidad fortalecer sus lazos comunitarios a través del ritual de despedida de sus muertos.

Sin embargo, resulta imposible desconocer los y las jóvenes que se resisten, que ante todas las perspectivas adversas se esfuerzan por proponer otras salidas, que generan espacios organizativos, artísticos, culturales. El mismo trabajo de la Red Mariposas de Alas Nuevas, reconocido en el mes de octubre del presente año con el premio humanitario más importante del ACNUR, el premio NANSEN, es un trabajo silencioso, de bajo perfil, porque las mujeres dicen que no están interesadas en ser heroínas muertas. Para la vida todo, para la muerte nada. A través de estrategias de fortalecimiento de liderazgos afectivos Las Mariposas fortalecen lazos de hermandad y sororidad, rehacen vínculos, se fortalece comunidad, protegen la

vida de sus hijas, hijos, familiares y vecinos. Algo que era normal se ha convertido en una práctica de insurgencia: velar a los muertos en la casa y no en la funeraria y realizar la novena.

Se han creado círculos de saberes, encuentros sororiales en donde cada mujer comparte con las otras sus saberes y sus dolores, se acompañan, se fortalecen otras espiritualidades de resistencia, y también se aprende sobre los derechos. Se comparten estrategias para hacerle cotidianamente el quite a la violencia.

Una estrategia de Las Mariposas, que ha dado muy buenos resultados, ha sido la del comadreo. Es una estrategia étnica cultural de las mujeres frente al conflicto. Se trata de la recuperación de esta relación de parentesco tradicional en comunidades negras. Ser comadres o compadres en el Pacífico es una relación de parentesco tan fuerte como ser hermanos de sangre, es un lazo indisoluble que rige a la protección, al respeto, a la colaboración, al acompañamiento, al afecto y al soporte afectivo e incluso económico. Se trata de desplegar el poder colectivo en todo su potencial sanador. Las mujeres que pertenecemos a la red somos todas comadres. Comadres para luchar por la vida, comadres como dice Bibiana Peñaranda, "no para vencer a un contrincante, al menos no con las armas, sino para ejercer nuestro poder de mujeres negras triplemente resistentes." (Peñaranda, 2014).

Podría decirse que en el Pacífico existen dos proyectos, uno de vida y otro de muerte. Uno que se apoya en aspectos de la tradición de comunidades negras como la uramba, la minga, la mano cambiada, la tonga [82] , el comadreo, aspectos que producen y reproducen comunidad a través de la organización y el fortalecimiento del tejido social y otro que se basa en el

asistencialismo, fomenta el individualismo, le apuesta a las iniciativas particularistas, prepara el terreno para los proyectos depredadores y destructores de la naturaleza (familias en acción, acción social, teología de la prosperidad). En relación con el primer proyecto, el de vida, "el sujeto comunidad entiende que la muerte del otro es mi propia muerte. La muerte del otro no es un 'triunfo personal', es la muerte de todos. Si la muerte del otro significa mi propia muerte, entonces todo asesinato es en definitiva un suicidio. La bala que mata al otro da la vuelta a la tierra y me mata a mí. La globalización nada más acelera la bala y acorta el espacio entre la bala y mi espalda." (Richard 2010,17).

Esta es más bien una panorámica general que privilegia un punto de vista que se enfoca en la situación de las mujeres negras afrocolombianas como sujetos sobre los que recaen múltiples opresiones a pesar de lo cual resisten, persisten y construyen procesos de insurgencia con el propósito de reconstruir y construir sus mundos.

REFERENCIAS

»Brzovic, Daniel et al. 2010. "Que se derrumben los sentidos comunes y se reconstruyan las comunidades: reflexiones a partir del terremoto y maremoto en Chile." En *Pasos*. Costa Rica: DEI, 148 (marzo - abril). 8-14.

»Cámara de Comercio de Buenaventura. Colectivo Akina Zaji Sauda y varias firmas. 2011. *La impunidad reina en el caso de los feminicidios en Buenaventura*. Buenaventura: Comunicado contra los feminicidios en Buenaventura. Página web: ccbun.org.

»Lozano, Betty Ruth. 2007. “Estar del propio lado.” En *Boletín Territorio Pacífico* (1). Quibdó: Proyecto Regional del Pacífico. Pp. 9-13.

»Peñaranda, Bibiana. 2014. “Efecto Mariposas”. Ponencia presentada en la Cátedra Manuel Ancízar 2014-2: Pasado, presente y futuro del Pacífico colombiano, contexto de violencia generalizada. Bogotá: Universidad Nacional. 20 de Septiembre .

»Quijano, Aníbal. 2013. “¿Bien vivir?: Entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder.” goo.gl/54g25U.

»Richard, Pablo. 2010. “Los pueblos indígenas y mestizos: sujetos históricos ante los desafíos actuales.” En *Pasos* 148 (marzo – abril). Costa Rica: DEI. 15-19

»Sánchez, Gonzalo. 2013. Coordinador del grupo. Bello, Martha Nubia. Coordinadora del informe. ¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe general Grupo de Memoria Histórica. Bogotá Centro Nacional de Memoria Histórica. Departamento para la Prosperidad Social, DPS.

»S.O.S. Misión permanente por la vida en Buenaventura. Diciembre 2013 - dic. 2014. 2014. Buenaventura: Comunicado de enero de 2014.

»Velásquez, Rogerio. 2010. *Ensayos escogidos*. Recopilación y prólogo de Germán Patiño. Tomo XVII. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Bogotá: Ministerio de Cultura.

BETTY RUTH LOZANO LERMA

Socióloga y Magister en filosofía política de la Universidad del Valle, candidata a doctora de la Universidad Andina Simón Bolívar. Docente Universitaria. Activista de un feminismo negro y popular. Integrante y cofundadora del colectivo Akina Zaji Sauda -Conexión de Mujeres Negras- de Cali y de la Red Contra las Violencias Hacia las Mujeres Mariposas de Alas Nuevas Construyendo Futuro de

Buenaventura. Sus intereses investigativos se han enfocado especialmente en cuatro áreas principales: teoría crítica latinoamericana, teorías de género, teorías críticas de raza y etnicidad y teología de la liberación latinoamericana. Este último interés la llevó a realizar seminarios de investigación y diferentes cursos en el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) en San José, Costa Rica, y en Salvador, Bahía, Brasil. También hizo parte de la delegación del Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, Suiza, a la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo celebrada en Durban, en el 2001 y en todos los eventos preparatorios anteriores. Desde muy temprano le interesó la cuestión de la mujer negra en Colombia y en el Pacífico en particular, siendo pionera en Colombia de estos estudios. A partir de 1992 empezó a articular una visión tanto de género como de étnia centrada en la experiencia de las mujeres negras. Este ha sido su principal campo de acción dentro del cual ha desarrollado una sofisticada interpretación de esta experiencia que intercala aspectos de género y etnicidad con temáticas tales como la religión, las reparaciones, los movimientos sociales y las transformaciones políticas en general. Betty Ruth es una intelectual comprometida tanto con el trabajo intelectual crítico como con las luchas sociales en Colombia.

Pies de página:

67. Según el Censo Poblacional 2005, realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE.

68. Página web de la Cámara de Comercio de Buenaventura, goo.gl/Wcz2hc.

69. El 22 de marzo del presente año el Ministro de Defensa de Colombia, manifestó en una entrevista que el abuso sexual a mujeres y niñas y los desmembramientos a personas "tiene que ver con una práctica cultural inaceptable e incomprensible" de la población negra de la región. Publicado por noticial dia goo.gl/0hWjax Esta idea es también expresada por funcionarios locales, de origen foráneo, en la misma Buenaventura.

70. Con el asesinato del líder populista liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948 se inaugura una de las épocas de más cruenta violencia en la historia del país conocida como "La Violencia". Este fue un conflicto bipartidista en el que el pueblo liberal y el conservador se enfrentaron, causando más de trescientas mil personas asesinadas de la forma más brutal imaginable en un período de diez años. La magnitud de esta violencia no se vivió en la región del Pacífico colombiano.

71. Especie de impuesto de guerra (extorsión) que la guerrilla cobra a empresarios y comerciantes a cambio de dejarlos tranquilos y no secuestrarlos y como medio de financiación de sus actividades subversivas. Los grupos paramilitares lo cobran a cambio de protección contra la guerrilla y la delincuencia común. Hoy en día en Buenaventura lo cobran los paramilitares especialmente a los pequeños comerciantes, tenderos y vendedores y vendedoras ambulantes, bajo amenaza de muerte.

72. S.O.S. Misión permanente por la vida en Buenaventura. Diciembre 2013 - diciembre 2014. Comunicado de enero de 2014.

73. Quienes conocen bien el contexto de violencia paramilitar en Colombia saben que la motosierra no es un instrumento de trabajo sino un arma asesina, símbolo del terror paramilitar.

74. Cementerios clandestinos en los esteros.

75. *Negredumbre* me parece una noción útil para pensar los sectores más marginales de la población afrocolombiana que se encuentran ubicados tanto en las zonas rurales como en las urbanas de pequeños poblados y de las grandes ciudades, habitando los lugares más marginales. La *negredumbre* son todas y todos quienes hacen parte de la masa negra de empobrecidos que habitan el territorio de la nación. La Negredumbre es el bloque social de los oprimidos por razones de racialidad/etnicidad y clase. La negredumbre es la masa, más como categoría sociológica, como plantea Patiño, sin aludir a la subjetividad. Son las personas en la base de la pirámide social estigmatizadas (Goffman, 2006) en razón del color de su piel.

76. Entre los proyectos en ejecución y por ejecutar están: Proyecto Industrial de Agua Dulce, Muelle cementero, Proyecto Arquímedes (acuapista Buenaventura - Tumaco), Delta del río Dagua, Puerto de Aguas Profundas en Bahía Málaga, Expansión portuaria y proyecto Malecón en la zona urbana de Buenaventura.

77. Aportes que hacen los creyentes en dinero o bienes materiales a la iglesia con el propósito de conseguir algún milagro.
78. Idea sugerida por Jeannette Rojas Silva. Conversación personal.
79. Mazamorreo es una forma tradicional de buscar oro en los ríos y quebradas provistos de una batea de madera.
80. "La violación sexual, el acoso sexual, la humillación sexual, el matrimonio o cohabitación forzados, el matrimonio forzado de menores, la prostitución forzada y comercialización de mujeres, la esclavitud sexual, la desnudez forzada, el aborto forzado, el embarazo forzado, el embarazo forzado, la esterilización forzada, la denegación del derecho a hacer uso de la anticoncepción o a adoptar medidas de protección contra enfermedades de transmisión sexual o, por el contrario, la imposición de métodos anticonceptivos, la amenaza de violencia sexual, el chantaje sexual, los actos de violencia que afecten la integridad sexual de las mujeres, tales como la mutilación genital femenina, y las inspecciones para comprobar la virginidad". demus.org.pe. Tomado de Sánchez, Gonzalo. Coordinador del grupo. Bello, Martha Nubia. Coordinadora del informe. 2013. ¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe general Grupo de Memoria Histórica. Centro Nacional de Memoria Histórica. Departamento para la Prosperidad Social, DPS. Bogotá.
81. Colectivo Akina Zaji Sauda y varias firmas. Colectivo Akina Zaji Sauda y varias firmas. 2011. *La impunidad reina en el caso de los feminicidios en Buenaventura*. Comunicado contra los feminicidios en Buenaventura. Buenaventura.
82. Todas estas son formas tradicionales de trabajo colectivo de los grupos étnicos negros.

Discursos sobre el feminicidio en la prensa escrita: *El Comercio* (2012) y Trome (2013s): entre la visibilización e invisibilización del fenómeno [83]

Fanni Muñoz Cabrejo

INTRODUCCIÓN

En el campo internacional de los derechos humanos existe un consenso en torno a que la violencia de género constituye una violación de los derechos humanos de las mujeres y una forma de discriminación por género (Corte Interamericana de Derechos Humanos y Convención para la Eliminación de todas las formas de Violencia contra la Mujer - CEDAW). En este contexto, los debates sobre la violencia de género y el feminicidio –como una de las formas de violencia extrema hacia las mujeres– han adquirido una relevancia central tanto en Latinoamérica como en el Perú a partir de los dispositivos normativos que se han formulado con la finalidad de dar solución a este problema. La ley más representativa en Perú es la que se sancionó en 2013, Ley N° 30068, que modifica el artículo 107 del Código penal sobre el parricidio y tipifica la figura del feminicidio como un delito autónomo que se comete "por matar a una mujer",

desarrolla circunstancias agravantes y suprime la aplicación de beneficios penitenciarios como la semilibertad y liberación condicional.

Latinoamérica es un continente en el que la violencia hacia la mujer presenta índices de prevalencia muy altos (porcentaje), siendo Guatemala uno de los países en el que se presenta mayor violencia, con 53 casos de feminicidio por mes en el año 2012. En el Perú, el 71,5% de las mujeres presentó algún tipo de violencia por parte de su pareja o ex pareja sentimental (Encuesta Demográfica y de Salud Familiar – ENDES, 2013). Y con respecto a las muertes por feminicidio, se han registrado 558 víctimas entre los años 2009 y 2013, ubicando al país en el tercer lugar en América Latina donde se comete feminicidio (Ministerio Público, 2014), siendo el promedio 11 mujeres asesinadas al mes, identificadas como víctimas de feminicidio (MIMP, 2014), que dan cuenta de este fenómeno.

Esta visibilización del feminicidio se traduce en la difusión y tratamiento del fenómeno que hacen los medios de comunicación, los cuales juegan un rol importante en el reconocimiento y legitimidad de este fenómeno. Los medios, en la medida en que son los que construyen representaciones de los fenómenos, tienen el poder de posicionar u ocultar algunos temas. Es así como, en los últimos años, hemos sido testigos sobre cómo la televisión, internet y la prensa escrita presentan las noticias sobre los asesinatos de mujeres a manos de sus parejas, o de desconocidos, así como situaciones en las que las mujeres son halladas muertas, sin llegar a identificarse la víctima. El objetivo de este artículo es develar las formas cómo a través de la prensa escrita se representa el feminicidio, a las mujeres víctimas de feminicidio y a los varones

perpetradores. Interesa conocer las diferentes estrategias argumentativas y explicaciones que la prensa señala sobre el fenómeno. Nuestra hipótesis es que existen varios discursos en disputa en torno a la representación del feminicidio: el criminológico, el patriarcal y el del feminicidio.

Se trabajará bajo la perspectiva de género y los enfoques sobre los estudios de feminicidio propuestos por Russell, Lagarde y Segato, quien elabora un modelo de comprensión de la violencia en el marco de la estructura patriarcal. Asimismo, se empleará el enfoque de la interseccionalidad y el análisis del discurso.

El estudio propone analizar la prensa escrita en el Perú, específicamente el diario *El Comercio* y el diario *Trome*, publicaciones periódicas que se dirigen a distintos sectores de la población, con distintos niveles de lectoría y formatos. *El Comercio* es el diario más antiguo del Perú. Fundado en 1839, domina la prensa escrita más cercana a los grupos de poder económico en el Perú. Su influencia y predominio se ubican en los sectores altos y medio-altos del país. Presenta un formato vertical y es considerado uno de los principales medios de producción de discursos e imágenes sobre temas centrales de política, economía y gobierno. Alberga posiciones liberales y una línea editorial de derecha, manteniendo una posición de defensa estratégica de la institucionalidad democrática. Está ligado a la emisión de diarios populares y más accesibles al público, como *Trome* y *Perú.21*.

Trome es un diario dirigido a sectores populares y tiene un nivel muy alto de distribución y lectoría. Es considerado un diario "chicha". Se caracteriza por el empleo de colores llamativos, presenta un diseño directo y con abundante información sobre

entretenimiento, resaltando las páginas de espectáculos y policiales. Como se ha señalado, pertenece al Grupo *El Comercio* y, a diferencia del diario del mismo nombre, tiene un formato horizontal. Es el periódico con mayor nivel de lectoría, siendo de 2.635.805 (26,4%) diarios a nivel nacional y de 2.353.222 (10,9%) en Lima. Todos los días se vende un promedio de 706 mil ejemplares a nivel nacional, a diferencia de *El Comercio*, que tiene una lectoría baja a nivel nacional, alrededor de 410.842 (4,1%), y en Lima es de 365.722 (5%). (Estudio de Lectoría de la Sociedad de Empresas Periodísticas del Perú, 2013).

SOBRE EL FEMINICIDIO Y LA VISIBILIZACIÓN DEL FENÓMENO EN EL PERÚ

Existe un consenso entre el Estado, la academia y los movimientos feministas en señalar que uno de los retos que se tiene que afrontar es el de la erradicación de la violencia de género contra las mujeres, y, específicamente, el feminicidio. En el Perú, la visibilización del feminicidio, es decir, del asesinato de mujeres cometido por hombres, es reciente. Como ya se ha señalado, las 558 víctimas que se han registrado en el Perú entre los años 2009 y 2013 ubican al país en el tercer lugar en América Latina donde se comete feminicidio. Entre enero y octubre del año 2014, se identificaron 233 casos, entre feminicidio (76) y tentativas de feminicidio (157). Y fue en la ciudad de Lima, capital del Perú, donde se presentaron más casos: (29) feminicidios y 56 tentativas (MIMP, 2014).

Los grupos feministas han sido los primeros en levantar su voz sobre la violencia de género hacia las mujeres, siendo la más extrema la que se expresa en el asesinato. Desde el año 2001 –a través de sus espacios de trabajo en las denominadas Organizaciones No Gubernamentales (ONG's)–, han emprendido algunas iniciativas para posicionar esta problemática e incidir en la creación de la Ley del Feminicidio. En esta perspectiva, comienzan a reportar los casos de asesinatos de mujeres sobre la base de la información proporcionada por los diarios, como *La República*, *Ajá*, entre otros. Las feministas asumirán en sus argumentaciones indistintamente las nociones de femicidio y feminicidio. La concepción de femicidio propuesta en 1992 por Diana Russell y Jill Radford considera "[…] el asesinato misógino de mujeres por hombres" (Russell y Radford, 1992: 3). Y la noción de feminicidio, elaborada por Marcela Lagarde desde México, plantea la noción de "feminicidio" como una noción política que permite denominar a todas aquellas violaciones a los derechos humanos de las mujeres que contienen los crímenes y desapariciones y que deben ser considerados como crímenes de lesa humanidad (Lagarde, 1994, en Muñoz Fanni, Medina Claudia, et. al., 2014. Documento de trabajo). No obstante, el Perú, a diferencia de otros países latinoamericanos, ha asumido política y jurídicamente la noción de feminicidio. Cabe destacar que en el caso peruano no ha existido mayor difusión sobre el debate teórico que se ha presentado en Latinoamérica sobre los conceptos referidos a femicidio y feminicidio. Por otro lado, en la academia peruana, el campo de estudios sobre el feminicidio es incipiente. Es desde el Derecho desde donde más artículos se han elaborado [84] y la discusión se ha

centrado en la Ley del feminicidio, en las implicancias que supone el que este hecho sea concebido como un delito y su dificultad en la tipificación [85] .

Desde el Estado también ha existido una preocupación por manifestar y actuar contra los diferentes tipos de violencia de género hacia las mujeres. En el 2012 se publica uno de los primeros estudios referidos al feminicidio, titulado *Feminicidio bajo la lupa* [86] (Bardales, O. y Vásquez 2012), texto que tiene por finalidad mostrar el panorama sobre el problema del feminicidio en el Perú y prever la situación en el marco del diseño de políticas públicas contra la violencia familiar y sexual. Si bien es un estudio de carácter descriptivo y no ofrece un marco interpretativo analítico, presenta datos que dan luces sobre la dimensión individual y social del feminicidio. [87]

Cabe destacar que en el año 2011, como resultado de la incidencia de las ONG's feministas y en un contexto de desarrollo de mecanismos contra la violencia hacia la mujer en los países latinoamericanos, en los que ya se contaba con la penalización del feminicidio o femicidio como delito [88] , en el Perú, el Congreso aprobó la Ley que modificaba el artículo 107 del Código penal, incorporando el feminicidio (Ley Nº 29819) como delito que sanciona todo asesinato a su ascendiente, descendiente o a quien ha sido su cónyuge, su conviviente, y aplica penas de entre 15 a 25 años para los que cometen este delito. Esta norma se modificó en 2013, cuando se explicita que será reprimido con pena privativa de libertad no menor de quince años el que mate a una mujer en diferentes condiciones, una persona que no tenga vínculo sentimental (Ley Nº 30068). Y, entre las condiciones, se señala la violencia familiar, coacción, abuso

de poder, y cualquier forma de discriminación contra la mujer, independientemente de que exista o haya existido una relación conyugal o de convivencia del agente.

MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Este estudio se aborda bajo una perspectiva de género y se enmarca en los estudios sobre feminicidio propuestos por Russell, la definición de Lagarde y la propuesta de análisis planteado por Rita Segato, quien elabora un modelo de comprensión de la violencia en el marco de la estructura patriarcal.

Para Russell y Radford, el *feminicide* o femicidio se ubica en el extremo del *continuum de violencia* que experimentan las mujeres a manos de sus esposos, novios o parejas sentimentales. Son crímenes de odio contra las mujeres. Asimismo, tiene un carácter político, referido a un *continuum* de terror anti-femenino que incluye una amplia variedad de abusos verbales y físicos, tales como violación, tortura, esclavitud sexual, abuso sexual infantil incestuoso o extra-familiar, golpizas físicas y emocionales, acoso sexual, mutilación genital, entre otras. Siempre que estas formas de terrorismo resulten en muerte, ellas se transforman en feminicidio (Russell, 1992: 07). [89]

Desde Latinoamérica, la antropóloga e investigadora y feminista Marcela Lagarde señala que el feminicidio es un crimen de lesa humanidad, una fractura del Estado (Lagarde, 2011:20) y permite trazar las dinámicas de poder y las relaciones de género.

Para Segato, la violencia debe ser abordada desde un enfoque de género, en diálogo con la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Identifica al género como el principal generador de desigualdad y sobre todo de violencia. Segato, en su texto *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Segato, 2003), propone un modelo de comprensión de la violencia en el marco de la estructura patriarcal. De acuerdo a Segato, el principio fundador de la violencia es el género a través de la violación (Segato, 2003:30).

Asimismo, se empleará el enfoque de la interseccionalidad. Esta última permite reconocer las identidades múltiples y las distintas experiencias de cada sujeto. Este enfoque nos brinda herramientas para entender las distintas dimensiones que operan en el fenómeno del feminicidio: género, raza, clase.

METODOLOGÍA

Se analizan dos periódicos: *El Comercio* y Trome. Con tal fin se revisaron un total de 1.440 ejemplares, es decir, 720 ejemplares de cada diario durante los años 2012 y 2013. De este total de publicaciones, fueron seleccionados 289 recortes, 92 noticias del *El Comercio* y 197 del Trome, que están comprendidas en el fenómeno del Feminicidio de acuerdo a la Ley del Feminicidio del año 2013. Adicionalmente, se consideran en la selección recortes en los que la prensa opina sobre la problemática del feminicidio.

Respecto a la estrategia metodológica, este estudio se inscribe en el marco teórico- metodológico del Análisis Crítico del Discurso, que considera diversos elementos y aportes de la lingüística y la perspectiva interaccional. El análisis del discurso es un enfoque central porque establece la importancia del lenguaje como práctica social, donde se construyen realidades en las cuales los sujetos enuncian desde un lugar de pertenencia, en tanto sujetos ubicados históricamente. Las formas de habla, como señala Zavala, no reflejan de forma neutra el mundo, las identidades y las relaciones sociales, sino que, en cambio, juegan un rol activo en su creación y modificación (Zavala, 2013).

Siguiendo la propuesta del Análisis Crítico del Discurso (ACD) de Norman Fairclough, se desarrollará un análisis textual con énfasis en la función interpersonal/interaccional del lenguaje (Fairclough, 2003).

LA DENOMINACIÓN QUE SE HACE DESDE *EL COMERCIO* Y TROME SOBRE EL FENÓMENO DEL FEMINICIDIO

Los recortes periodísticos entre el 2012 y 2013 han sido clasificados en: i) noticia ampliada, ii) noticia informativa, y iii) noticia de opinión. Las noticias ampliadas se refieren a todos aquellos artículos en donde la presentación del delito se desarrolla de manera pormenorizada. Las noticias informativas presentan los casos de manera breve y concisa, estas no exceden de dos párrafos, y la concisión suele consistir en identificar a la víctima por el nombre y la edad, salvo en las ocasiones en que no se pueda determinar la

identidad de la víctima y/o del victimario. En las noticias de opinión se informa sobre el fenómeno del feminicidio, ya sea a través de la opinión del diario o de opinión que emiten sobre el tema expertos y autoridades del Estado. Las noticias ampliadas son las que mayormente se presentan en ambos diarios. Pero, respecto a las noticias de opinión, estas se presentan en un número muy reducido, siendo en el diario *El Comercio* en donde mayoritariamente se desarrollan estas noticias.

Cuadro Nº 1

Diarios	Año	Tipos de recortes			
		Noticia ampliada	Noticia informativa	Noticia de opinión	Total de recortes
El comercio	2012	11	13	10	40
	2013	26	18	3	52
Trome	2012	60	36	5	106
	2013	64	19	2	91
		161	86	20	289

**Nota: 720 ejemplares por cada diario en un período de dos años.*

En la mayoría de recortes donde se menciona el término de feminicidio intervienen diferentes agentes del Estado, así como autoridades legislativas, ministeriales y municipales, pero el agente predominante es la policía, específicamente, los representantes del área de división de robos y crímenes. Esto hace suponer que son la principal fuente de los recortes, y es en estos donde se centra la dimensión criminológica.

Cabe resaltar que, entre marzo y mayo del 2012, el feminicidio aparece mencionado en los titulares del diario *El Comercio* con relación a las políticas del gobierno del presidente Ollanta Humala y a las funciones del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, orientadas a la violencia doméstica y a la reciente promulgación de la Ley sobre el Feminicidio. En noviembre, en cambio, el término reaparece vinculado con la propuesta que se eleva del Ejecutivo al Congreso para modificar la tipificación de la pena de feminicidio –como se señaló anteriormente– definido como la muerte de una mujer por su condición de mujer dentro de los contextos de violencia familiar, coacción, hostigamiento o acoso sexual, abuso de poder, confianza o de cualquier otra posición o relación que le confiera autoridad al agente y cualquier forma de discriminación contra la mujer, independientemente de que exista o haya existido una relación conyugal o de convivencia por parte del agente.

Así, se observa que el feminicidio apenas figura como tal en la prensa. Entre los años 2012 y 2013, se ha identificado 11veces como titular de página en *El Comercio*. Y, en el diario *Trome*, solo aparece 2 veces, una en el 2012 y otra en el 2013. En cuanto a los contenidos de las noticias, el término *feminicidio* figura en 11 artículos de *El Comercio*, con un total de 52 registros del término. Mientras que, en el *Trome*, aparece en 10 artículos, con un total de 12 registros.

Cuando se enuncia el término de *feminicidio*, específicamente, en el diario *El Comercio*, es a través de la voz de la autoridad estatal. En las portadas del periódico, espacio privilegiado a través del cual los diarios construyen su identidad, no se encontró ningún titular en el que figure el término de feminicidio.

Los términos que emplea la prensa son el de “crimen”, “asesinato”, “muerte”, “homicidio”, “violencia”, frases que se emplean indistintamente. Al analizar esta situación, se encuentra que ambos diarios no se han apropiado de la noción de feminicidio, hecho que también se presenta en otros países como Chile, cuyos diarios no se han apropiado tampoco de esta noción. Por el contrario, el uso que se hace de este término aparece como un recurso apenas descriptivo –femicidio en tanto homicidio de una mujer– y no en su dimensión política y con connotaciones de desigualdades de género (Lagos, 2008: 53).

Cuadro Nº 2

REPRESENTACIÓN DE VÍCTIMAS Y PERPETRADORES

En los diarios analizados, el retrato que se nos ofrece de las mujeres víctimas es que se trata de mujeres jóvenes, que tienen un promedio de edad entre los 16 y 40 años, siendo la excepción algunas mujeres mayores de 50. Así, se la denomina como “mujer joven”, “muchacha”, “adolescente y “menor de edad”, entre otros calificativos. También se menciona su relación de pareja: “conviviente”, “amante”, “esposa”. Poco se conoce sobre la procedencia de estas mujeres; la noticia da cuenta de su residencia, ubicándose esta en distritos de niveles socioeconómicos de bajos ingresos, como San Juan de Lurigancho, Villa el Salvador, Villa María de Triunfo, Comas, San Martín de Porres, Rímac, Cercado y La Victoria [90] . Pocos son los casos de distritos de sectores A y B.

Asimismo, en la descripción que se hace de las mujeres, pocas son las que se encuentran estudiando o son profesionales. Se trata de mujeres que laboran en oficios de bajos ingresos como vendedoras, trabajadoras del hogar o, en su defecto, como amas de casa. Se debe anotar que el 30,4% de mujeres en el Perú no cuenta con ingresos propios y debe soportar situaciones de dependencia económica de sus parejas; las mujeres, desde temprana edad, asumen las tareas domésticas, de crianza de los y las niñas, y del cuidado de miembros de la familia.

Con relación al perpetrador, en el retrato de esta figura se subraya su condición laboral, desempeñándose en oficios de bajos ingresos como motociclista, vendedor ambulante, sereno de la municipalidad, obrero y policía, entre otros. Y son hombres cuyas edades oscilan entre los 16 y 40 años, siendo el promedio de 30 años. Asimismo, se menciona el vínculo con la víctima a través de expresiones como "marido", "pareja ocasional", "conviviente", "ex-pareja", entre otros. Por otro lado, si bien al igual que las mujeres, la procedencia de estos no se menciona mayoritariamente, se han identificado algunos casos en los que sí se señala, tratándose de hombres que provienen de la sierra del Perú, sierra norte de Piura, Cajamarca y Huancavelica. Y, con relación a la residencia, la mayoría vive en distritos de niveles socioeconómicos de bajos ingresos al igual que las mujeres. Entre estos, se señalan a San Juan de Lurigancho, Cercado, La Victoria, Barrios Altos, el Rímac y el Cercado. En algunos casos, se mencionan distritos tradicionales de sectores medios como Jesús María. Pero la mayoría de los distritos,

como en el caso de las víctimas, están ubicados en zonas periféricas a la ciudad de Lima, caracterizados por tener una alta tasa de delincuencia y de bajos niveles socioeconómicos.

Los recortes estudiados muestran así una marcada relación entre mujeres pobres y muerte. Se trata de cuerpos de mujeres provenientes de sectores menos favorecidos, con historias marcadas por carencias económicas y falta de oportunidades. No obstante, también encontramos situaciones de mujeres jóvenes de bajos ingresos que están realizando estudios profesionales. Si bien la prensa presenta a este tipo de víctimas y perpetradores, existen casos que evidencian que la violencia hacia la mujer trasciende a distintos sectores sociales. Es importante rescatar, sin embargo, que los feminicidios documentados en los diarios en cuestión responden no solo a un imaginario de género, a una manera común de entender a la mujer, su cuerpo y su ser, sino también a un imaginario espacial compartido. De ahí la idea de cuerpos más vulnerables según el lugar de proveniencia, según los espacios y medios usados para desplazarse en ellos.

LA CARACTERIZACIÓN DEL FENÓMENO A PARTIR DE LOS PROCESOS QUE SE CONSTRUYEN EN EL LENGUAJE DE LA PRENSA

Las representaciones que presentan los medios, como señala Germán Rey parafraseando a Foucault, deben ser consideradas a manera de un cuadro y en la cual se desglosen todos los elementos que conforman el objeto y la taxonomía: el encuadre, el lugar, sus

géneros, los tipos, los actores y las acciones que aparecen en la superficie de la información. Y cual rompecabezas, las piezas se juntan para dar lugar a la pieza que expresa el sentido (2007: 8).

Por otro lado, al analizar los recortes periodísticos, entre los que se encuentran la noticia ampliada, noticia breve y la nota de opinión, se han identificado las distintas estrategias de construcción de las noticias. Estas se estudian bajo el enfoque del ACD, a partir del sistema gramatical de la transitividad y de la nominalización. Es a través de este que conocemos mejor el tipo de noticia que se quiere representar. Como señala Halliday (1994), a nivel representacional del lenguaje –a través del cual construimos la realidad social– se presentan la construcción de los procesos. Estos son el centro del enunciado y pueden ser de diverso tipo, a partir de la clase de verbo que se emplee. Así, por ejemplo, se encuentran los siguientes procesos: i) materiales, ii) mentales, iii) verbales, iv) relacionales, y v) existenciales. Asimismo, también en estos procesos se señalan participantes y las circunstancias. Por otro lado, como consecuencia de estos procesos, en algunas situaciones se expresa la nominalización, que es la forma a través de la cual los procesos se convierten en estados y objetos. A continuación, se describen los procesos:

Cuadro Nº 3

Tipo de proceso	Significado de categoría	Participantes involucrados
Material Acción	Hacer	Actor, recipiente (meta)
Mental Percepción Afecto Cognición	Percibir, sentir, pensar	Experimentador y fenómeno
Verbal	Decir	Hablante, receptor, mensaje
Relacional Atribución Identificación	Atribuir, identificar, poseer	Portador, atributo, identificado, identificador
Existencial	Existir	Evento, objeto
Tomado de Zavala, 2013		

Son estos elementos de la transitividad y la nominalización los que nos permitirán ver cómo opera la representación del lenguaje en la prensa para presentar o no el fenómeno del feminicidio y develar los repertorios discursivos y las estructuras sociales de poder en las que están inmersos.

El análisis realizado entre los años 2012 y 2013 a los diarios *El Comercio* y *Trome*, da cuenta de las cuatro estrategias de construcción de la noticias identificadas: i) enfatizando el acto criminal a partir de los procesos materiales, ii) espectacularización del crimen a partir del detalle, iii) invisibilizando al perpetrador y naturalizando al cadáver, iv) la emergencia de la visibilización del feminicidio.

ENFATIZANDO EL ACTO CRIMINAL A PARTIR DE LOS PROCESOS MATERIALES

El análisis de los titulares de los recortes muestra que mayoritariamente representan procesos de acción en los que se identifica a un actor que realiza la acción y a una mujer víctima que es el sujeto de esta. Ello se corresponde con los cánones de la noticia que registra "lugar, personaje(s), situación, tiempo y resultado" (Rey, 2007:8). Asimismo, como señala Zavala (s/f), los estudios realizados en el campo de la construcción de la noticia indican que una de las características de la prensa es mostrar el papel de los agentes. Tanto en *El Comercio* como en *Trome* priman los procesos de acción, empleando verbos como "asesinar, matar, degollar, estrangular, entre otros", pero el tratamiento que se hace de la noticia es diferenciado entre los dos diarios, como se presentará en la segunda estrategia de construcción de la noticia del periódico *Trome*. Mayormente, en *El Comercio* se han identificado recortes ampliados e informativos en la presentación del delito.

En el caso del diario *El Comercio*, se trata de contar el delito a través de una crónica escueta que describe el hecho criminal en el marco del género periodístico. En la construcción de la noticia, el/la periodista pretende ser objetivo(a), es decir, se presenta en forma aséptica, adoptando la modalidad de un informe técnico interesado en dar a conocer el perfil del delito. Se describe al perpetrador en la mayoría de los casos con su nombre y a través de su actividad laboral.

Asimismo, se presentan muy pocas imágenes del suceso, a diferencia del diario *Trome*, en el cual, como se verá más adelante, existen abundantes imágenes que muestran los rostros y situaciones

del crimen y de lo que se trata es de contar un relato. Cabe resaltar que en las noticias de *El Comercio*, si bien se señalan las circunstancias del crimen –lugar, forma del asesinato y móvil–, cuando se lo hace, no solo no se las detalla, sino que es a través de la voz de otros agentes, ya sea el policía, el agente de la Dirección de Investigación Criminalística (Dirincri) de la Policía Nacional del Perú, vecinos, agente fiscal y familiares, entre otros. En algunas ocasiones, también se presenta la voz del perpetrador. Las circunstancias particulares de la forma en que se mata a las mujeres se representan poco en los titulares del periódico y cuando se hace no se ofrecen detalles. La excepción de estos casos es cuando se trata de una noticia emblemática, como el caso de Ruth Thalía. [91]

A continuación, se muestran los siguientes ejemplos de los titulares de *El Comercio* durante el período analizado (2012 y 2013):

-Arequipa (Subtítulo) "Joven descuartiza a su pareja y deja sus restos en maletas" (*El Comercio* 08/03/2012).

-"Un hombre se ahorca luego de matar a su esposa" (*El Comercio* 11/05/2012)

-San Martín de Porres (Subtítulo) "Un hombre mata de tres balazos a una mujer en un taxi" (*El Comercio* 23/09/2012)

-Rímac "Vigilante asesina a su pareja embarazada" (*El Comercio* 29/06/2013)

-"Médico mató y enterró a Maryorie" (*El Comercio* 15/05/2013)

-"Un hombre asesina a su mujer en Jesús María y se quita la vida en Arequipa" (*El Comercio* 28/08/2013)

En todos los casos, vemos que existe un agente que realiza una acción concreta como la de "matar", "descuartizar", "asesinar" y "enterrar". Este agente, que es el agresor, es identificado en su condición de hombre (ciclo de vida) y también desde una posición laboral, como es el caso de vigilante, médico, y hombre genérico o haciendo referencia a su etapa en el ciclo de vida, como en el caso de la denominación de "hombre joven". Mientras que en el caso de las mujeres que han sido asesinadas, en su mayoría se las representa en su condición de situación de pareja o como mujer genérica. A veces, en los titulares, se describe la circunstancia y la forma del asesinato: con arma de fuego o arma blanca y algunos sucesos cruentos, como el descuartizamiento o el degollamiento, entre otros, pero no se ofrece detalles de estos.

Y, al analizar el contenido de una noticia presentada por *El Comercio*, encontramos, por ejemplo, cómo se presentan las circunstancias, el modo en que realizó el acto y el móvil.

> Un hombre asesina a su mujer en Jesús María y se quita la vida en Arequipa (*El Comercio* 28 de agosto de 2013) Según las investigaciones policiales, Miguel Ángel Llerena mató a golpes a Carmen Murillo Herrera porque esta quiso terminar la relación. Miguel Llerena Manchego fue encontrado ayer sin vida bajo un puente en el Centro de Arequipa. Su pareja, Carmen Murillo, había sido asesinada por él horas antes y fue hallada dentro del departamento que ambos compartieron en Jesús María.

En este caso, se trata de un asesinato en una pareja que corresponde a sectores medios ilustrados (ambos son abogados), situación que pocas veces figura, puesto que, como se ha señalado, la procedencia tanto de perpetradores como de víctimas corresponde a sectores populares. Asimismo, en esta noticia se señalan las circunstancias: lugar, forma en la que ha sido asesinada y el móvil del asesinato, pero esto se hace a través de una voz indirecta, indicando el sujeto que da la noticia, en este caso, la policía, cumpliendo con el formato de la noticia criminalística.

> "Las investigaciones policiales apuntan a que la muerte de Carmen Murillo Herrera a manos de Miguel Ángel Llerena se originó porque él no quiso terminar la relación que mantenían. Luego de cometer el asesinato, Llerena viajó a Arequipa, en donde ayer se quitó la vida (...). Las pesquisas revelan que la separación se iba a producir porque Carmen Murillo quería tener hijos, y él, que atravesaba un tratamiento por cáncer de estómago y recibía baños de cobalto, no podía formar la familia que Murillo imaginaba. Según agentes de la Divincri de Breña, la mujer fue hallada sobre su cama en el departamento donde ambos vivían, en la calle Santa Cruz 635, en Jesús María. 'Tenía signos de violencia en todo el cuerpo. Lo más probable es que haya sido dopada antes de la golpiza porque ningún vecino escuchó quejas o llantos', precisó la policía". (*El Comercio* 28 de agosto de 2013)

Es interesante anotar que, respecto a la víctima, en este caso, aparte de mencionar su nombre y su ocupación laboral –que no se hace mayormente–, generalmente se la denomina en su condición genérica de mujer. Asimismo, a través de la voz de otros, se explica una situación de anormalidad.

Observamos que el género periodístico de presentación de esta noticia se inscribe en el policial. Y si bien existen algunos cambios con la denominación de la crónica roja, en la cual, como señala Rey, el periodista andaba por los bajos mundos y se abordaban temas sórdidos y repudiados, identificados con el terreno de lo prohibido por la sociedad y donde los seres humanos que se mencionaban eran extraños y anormales (Rey, 2007:13), en estas noticias se abordan crímenes e intervienen figuras que le dan legitimidad al tratamiento de la noticia, como policías, agentes fiscales, policías de la Dirincri o Divincri y testigos, entre otros. No obstante, no se perfila como un tipo de noticia registrada en el marco de la epidemiología social (Rey 2007:14), como sí se presenta para otros crímenes que se suceden entre riñas por narcotráfico, delincuencia, robo de falsos mototaxistas, entre otros, asociados a la ideología de la seguridad ciudadana.

Por el contrario, en las construcciones de la noticia de *El Comercio* (ver ejemplo), se descontextualiza la violencia de género, se la relega a la esfera de la domesticidad, de lo privado, de lo individual, omitiendo, por ejemplo, las citas de expertos que podrían explicar el fenómeno desde una dimensión social. Las situaciones aparecen como hechos individuales, que, en el extremo, son vistas

como anormales. Se prioriza el acontecimiento, el delito. En esta perspectiva, no se menciona la vulneración de los derechos de hablar sobre violencia contra las mujeres.

ESPECTACULARIZACIÓN DEL CRIMEN A PARTIR DEL DETALLE Y DEL RELATO

En el diario *Trome*, los procesos a través de los cuales se construye la noticia también son los materiales. Así, por ejemplo, se presenta al agente de la acción cometiendo el delito y, para ello, se emplean los verbos de la acción bajo la cual se comete este, como "matar", "asesinar", "degollar", "descuartizar", "envenenar", "quemar", entre otros, frases que evidencian la crueldad de la situación. En estas noticias, entre ampliadas y de información, existen abundantes imágenes que en sí mismas constituyen un relato y que en algunas situaciones refuerzan la brutalidad de la acción.

El diario *Trome*, a diferencia de *El Comercio*, que informa sin emitir opiniones, hace uso de palabras y expresiones violentas, resaltando todos los detalles con tendencias sensacionalistas y apelando a lo coloquial para lograr la empatía con el lector. Los hombres perpetradores son presentados, al igual que el tratamiento que hace el diario *El Comercio*, mayoritariamente en su condición laboral o como asesinos. Y, en el caso de las mujeres, como víctimas o en su condición de pareja. Asimismo, se hace referencia a la etapa de vida de la mujer: adolescente, joven, chica. Y, en la línea del empleo de un lenguaje coloquial, se emplean adjetivos como

"chibola", "mamita", entre otros. Pocas veces se identifica a las mujeres en su condición laboral o en su nivel educativo, asumiendo estas un rol pasivo.

Un hecho a resaltar del *Trome* es el lenguaje que emplea para lograr la empatía con el lector. La narración se explaya en la trama como en el desarrollo del delito, el relato del feminicidio se presenta a manera de historias que se narran en varias noticias, como si se tratase de una historia por entregas, manteniendo, de esta manera, un público cautivo. Así también, el empleo de las diversas voces que se emplean en la narración del artículo a manera de testimonios fidedignos-en este caso provenientes del padre de la víctima y del perpetrador- acercan al público, lo aproximan a la vida íntima de los protagonistas, a sus problemas de pareja, a los celos enfermizos del esposo, a los sueños de superación de la víctima, al dolor de un padre y contribuyen a la la construcción y legitimidad de una gran historia, un caso de la vida real que debe conmover, alarmar y enfurecer al lector, es decir, la movilización de las emociones a partir del relato melodramático y sensacionalista.

A continuación, se muestran los siguientes ejemplos de los titulares del *Trome* durante el período analizado (2012 y 2013), que dan cuenta de la estructura y forma de presentación de la noticia que se ha señalado:

> "Lambayeque. Matan Chibola y la meten en caja Asesinos la ultrajaron y le destrozaron la cabeza, antes de tirar su cadáver a una acequia"(*Trome* 01/04/2012)

> "Celos, odio y venganza. 'Si no eres mía jamás serás de nadie' (*Trome* 1/04/ 2012)

"Me dijo nombre de otro y la maté". Portada (*Trome* 22/05/ 2012)

"Costurero estranguló a madre de sus cuatro hijos." "En Huachipa. Celoso mata de balazo a pareja" (*Trome* 13/04/2013)

"Celoso la masacró con una tabla, la acuchilló y le cortó la yugular solo porque ella recibió una llamada en su celular" (*Trome* 24 de febrero 2013-A4)

"Monstruo quemó cuerpo de Maryori (*Trome* 17/05/2013)
Peritos lo confirmaron, le prendió la cabeza y el pecho para borrar evidencias. Pruebas rectifican que la muchacha murió por somníferos. Se entregó el albañil que enterró el cuerpo por cinco mil soles."

Un aspecto que se observa es que en el *Trome* la narración se explaya tanto en la trama como en el desarrollo del delito; el relato del feminicidio se presenta a manera de historias que se describen en varias noticias, como si se tratase de una historia por entregas, manteniendo, de esta manera, un público cautivo. Así también, el empleo de las diversas voces que se emplean en la narración del artículo a manera de testimonios fidedignos –en este caso, provenientes del padre de la víctima y del perpetrador–, acercan al público, lo aproximan a la vida íntima de los protagonistas, a sus problemas de pareja, a los celos enfermizos del esposo, a los sueños de superación de la víctima, al dolor de un padre, y contribuyen a la construcción y legitimidad de una gran historia, un caso de la vida

real que debe conmover, alarmar y enfurecer al lector, es decir, la movilización de las emociones a partir del relato melodramático y sensacionalista.

El tipo de noticias que caracteriza a este diario y del que dan cuenta los titulares señalados son las noticias de tipo ampliadas. Son pocos los casos de las noticias informativas y menos los que corresponden a noticias de opinión. Así, tanto en el 2012 como en el 2013 figuran pocas noticias de este género. Como ya se ha visto, los titulares en el *Trome* apelan a la espectacularización de la noticia, presentando las circunstancias en las que se comete el asesinato, así como la forma cruenta del delito. Y también las motivaciones por las cuales se comete esta acción por parte de los varones.

Médico mató y enterró a Maryorie

TEMA DEL DÍA

El cadáver de Maryorie Keiko Vega Santa Cruz, la adolescente de 16 años que desapareció hace 21 días, fue hallado enterrado en el interior de una casa de Villa María del Triunfo. Agentes de la División de Homicidios llegaron hasta allí luego de que el médico Ángel Valdivia Calderón (55) confesara haber dopado, violado y asesinado a la joven.

"Se me pasó la mano", dijo Valdivia a la policía. Trascendió que una mujer y un obrero de construcción serían cómplices del crimen.

Este médico fue parte de la organización logística de Sendero Luminoso a fines de los años 90 y ha sido procesado por prácticas abortivas.

La familia y allegados de la víctima exigen la cadena perpetua para Valdivia. /PÁG. A2

PNP NO INTERVINO EN LIBERACIÓN

Empresario plagiado vuelve a casa tras 35 días

[illegible] Manuel Arenas [illegible] de 40 años, fue liberado [illegible] permanecer secuestra- [illegible]. Sus familiares no con- [illegible] hubo negociación con [illegible], tal como lo asegu- [illegible] fuentes policiales. [illegible] encuentra en buen es- [illegible].

[illegible] fue liberado du- [illegible] madrugada en la zona de [illegible] Nuevo, entre El Agustino [illegible] Lurigancho. [illegible] señaló que Manuel

Gráfico Nº1

Al analizar el contenido de una noticia presentada en el diario Trome, como es el caso del asesinato de Maryori, encontramos, por ejemplo, cómo se presentan las circunstancias, el modo en que se realizó el acto y el móvil.

El caso de Maryori Keiko V. S. es un caso bastante ilustrativo. Se trata de una adolescente de 16 años que fue dopada por su médico, Ángel Valdivia Calderón, para luego poder violarla. Aparentemente, el uso de somníferos fue excesivo y ella murió. Luego de días de investigación y frente a las evidencias, el galeno, quien fue

adquiriendo el sobrenombre de “Monstruo” o “Doctor Muerte” en el diario Trome, confesó el crimen. El cuerpo fue encontrado en avanzado estado de putrefacción, enterrado en una casa abandonada.

Peritos lo confirmaron

MONSTRUO QUEMÓ CUERPO DE MARYORI

Le prendió la cabeza y el pecho para borrar evidencias. Pruebas rectifican que la muchacha murió por somníferos. Se entregó el albañil que enterró al cuerpo por 5 mil soles (*Trome*, 17 de mayo del 2013- A10) *No quería dejar huellas de su horrendo crimen y, para no correr riesgo, el médico Ángel Valdivia Calderón (55), “Monstruo” o “Doctor Muerte”, también quemó partes del cadáver de la menor Maryori Keiko (16) antes de enterrarlo. Así quedó demostrado, tras practicarle pruebas forenses a los restos de la joven. También se confirmó científicamente que el galeno violó a la muchacha, luego de doparla en su consultorio de San Juan de Miraflores.*

PERICIA PSICOLÓGICA

Es un hombre cínico, astuto y calculador

El cirujano, Ángel Valdivia es cínico, astuto, calculador y refleja predisposición a tendencias libidinosas. Presenta agresividad reprimida y rasgos compatibles con conductas de tipo antisocial, según el resultado de la pericia psicológica. Además, es catalogado como un hombre frío e indiferente, hábil para emplear argumentos favorables ante situaciones comprometedoras. También se muestra

cauteloso, precavido, hermético y falto de espontaneidad. Tiende a manipular la situación y reaccionar de manera ansiosa con el fin de deslumbrar. El general César Cortijo explicó que, como ex miembro de Sendero Luminoso y debido a su formación doctrinaria y militar, pone en práctica lo que lo que los subversivos llaman "la regla de oro" (guardar total silencio).

Como se puede apreciar, más allá de contar el suceso en un nivel fáctico, al narrar la noticia se utilizan diferentes estrategias y recursos enunciativos para referirse a las particularidades no solo de cómo se consumó el crimen, sino también de cómo el cuerpo de la víctima fue encontrado, apelando al uso de imágenes en las cuales aparecen la víctima y el perpetrador. Un aspecto que se explicita en estas noticias es la descripción sobre el estado del cuerpo, evidenciando la crueldad de los hechos, aspectos que, a su vez, alimentan la morbosidad del lector y donde el empleo del lenguaje es coloquial. La representación de la mujer como objeto de deseo masculino. Así, por ejemplo, en la misma noticia se señala lo siguiente:

"*El cuerpo antes de ser enterrado (...) habría sido expuesto a fuego directo, ya que presenta signos de carbonización. Además, tiene cabellos chamuscados por efecto de las llamas, así como también fragmentos de bolsas y telas quemadas, según la pericia físico química*", explicó el jefe de la DIRINCRI, general PNP César Cortijo. Agregó que *"trató de desaparecer el cuerpo quemándolo*

totalmente, lo envolvió en una bolsa y una colcha. Se han hallado huellas de quemaduras en el rostro y en el torso de la víctima". Los peritos forenses también hallaron restos seminales en el cadáver que no pudieron ser destruidos, porque las ropas de la menor los protegieron de la erosión de la cal y la arena.

LA "PEPEÓ"

Para los agentes, el galeno asesinó a la menor al suministrarle, con engaños, un poderoso somnífero para abusar de ella. "Luego de violarla, la menor habría reaccionado mal al medicamento y falleció", dijo un investigador. Para llevar a cabo su condenable propósito el médico hizo creer a la joven que sufría de una infección urinaria y que debía someterse a un tratamiento en su consultorio. A esto se suma la denuncia de Rosmery Sheyla Z. I. (22), a quien violó y le hizo un aborto clandestino cuando ella tenía 16 años en el mismo consultorio donde murió Maryori. "Por todos estos indicios y pruebas incriminatorias, se ha establecido que el cirujano es un presunto autor de violación de la menor, seguida de muerte con el agravante que puso en estado de inconciencia a su víctima. También es acusado de práctica abortiva y desaparición por medio de exposición al fuego del cadáver de la adolescente", dijo el oficial.

Se puede apreciar, en el ejemplo, el uso de un lenguaje coloquial plagado de jergas como “La pepeó” y de sobrenombres como “Doctor Muerte”, los cuales, por un lado, apelarían al “humor negro”, al sarcasmo, creando una suerte de tragicomedia, pero, por otro lado, el uso de este tipo de elementos es también una estrategia para aproximarse a un público con el que comparte una mirada y lenguaje común. De esta forma, se busca lograr en los lectores una empatía para continuar con la lectura. Y, respecto al tratamiento de la violencia, llama la atención que no se dirija una mirada a este tema, sino que, por el contrario, se enmarque en una patología, es decir, un asunto individual, que se remarca presentando la pericia psicológica. Las noticias analizadas en el diario *Trome* permiten señalar que existe una exacerbación de las patologías.

Cabe destacar que en el contenido de las noticias del diario *Trome*, a diferencia de *El Comercio*, los móviles de estas acciones están más presentes, siendo los celos, el abandono de la pareja y la infidelidad las principales causas que se señalan. Y, pese a que en la noticia se menciona que muchas veces las víctimas han estado expuestas a un continunn de violencia, esta se invisibiliza en la historia al presentarla en forma descontextualizada. Por otro lado, en este tipo de construcción, las explicaciones sobre las motivaciones de los asesinatos cruentos a las mujeres no son abordadas bajo una dimensión social, sino individual. La prensa, al presentar la noticia como lo hace, sanciona veladamente a la mujer por haber cuestionado la masculinidad del hombre, y el crimen sería un castigo legítimo, que se remarca presentando la pericia sicológica [92] . En esta misma línea, Lagos (2008) denuncia el binomio *la bella/la bestia* en los casos de feminicidio narrados por la prensa chilena, donde la

mujer es presentada como *la bella* y el hombre como *la bestia*. Los hombres adoptarían así la figura del troglodita, seres a merced de las emociones, incapaces de controlarse. De esta manera, los casos se asumirían como inevitables y los feminicidios se explicarían como consecuencia de amor desmedido, despecho, obsesiones y otros tipos de sentimientos que, tal como son presentados por los relatos analizados, nublarían la razón de quienes, desesperados, asesinan a esas/sus mujeres, omitiéndose así las razones sociales estructurales y las relaciones de género marcadas por ejercicios de poder que las cruzan.

INVISIBILIZANDO AL PERPETRADOR Y NATURALIZANDO AL CADÁVER

Otra de las estrategias de construcción de las noticias, que se han identificado tanto en *El Comercio* como en el Trome, son las que se focalizan en un proceso material, pero solo en una primera parte, puesto que este proceso ha sido objetivado, como se puede apreciar en los siguientes ejemplos de los titulares que se presentan en ambos periódicos:

> Crimen en la Herradura. Cadáver de mujer hallado en la playa tiene signos de violencia (*El Comercio* 22/02/2012)

> Encuentran muerta a una mujer en hostal de El Cercado (*El Comercio* 22/02/2012)

Arequipa. Hallan mamita muerta en basural (*Trome* 4/07/ 2012) A13

En Carabayllo. Hallan a mujer muerta decapitada (*Trome* 18/02/2013) A 5

En estos casos, se trata de noticias informativas, las mismas que constituyen, en el caso de *El Comercio*, el primer grupo de noticias que abordan este tipo de asesinatos (31), y en el caso del Trome (55), es el segundo grupo de noticias desarrolladas. Si bien se presentan acciones como "encontrar", "hallar", estas se silencian posteriormente al ocultar al agente responsable y también al sujeto que recibe la acción. Aunque cabe destacar que, en el caso de estas noticias, observamos que no se coloca el nombre del agente porque no siempre se lo conoce; no obstante, la forma de representar la noticia desenfatiza al sujeto mujer que recibe la acción y se la silencia totalmente al convertirla en un objeto, es decir, existe una voluntad de indistinción, que se explicita en la naturalización del cadáver. Este aspecto ha sido señalado por Rita Segato a ciudad Juárez en el caso de los crímenes cometidos hacia las mujeres y la posición de los formadores de opinión pública y autoridades quienes a su juicio, estimulan una percepción indiscriminada de estos crímenes denominándolos como: pasionales, de abuso sexual, doméstico, crímenes por deudas, por tráfico, entre otros; lo cual los lleva a una lógica de indistinción y permisividad de esos crímenes contra las mujeres, lo que impide ver el *núcleo central* (Segato 2006:12)

Es en este escenario que habría que considerar un hecho central y es que esta violencia hacia las mujeres se enmarca en un país como el Perú en el que "las desigualdades estructurales se manifiestan en los cuerpos de los indígenas y otras minorías raciales, las que son excluidas en su propio país por factores sociales, económicos y raciales. Como consecuencia de casi tres siglos de colonización española, se ha producido en el Perú, como en el resto de países latinoamericanos, una jerarquía de cuerpos basados en una clasificación simbólica racial y social que implica la subordinación de pueblos indígenas por la hegemónica élite blanca" (Vásquez del Aguila 2014:16).

En este tipo de noticias se observa que una mujer fue hallada ayer entre las piedras de la playa La Herradura, en Chorrillos.

> Por el DNI encontrado en una cartera negra cerca del cuerpo de la joven, la policía cree que se trata de Pilar Mercedes Peña Romero, de 26 años. Varios testigos señalaron que la mujer fue descubierta por unos bañistas que recorrían la playa a las 6 a.m. El cuerpo estaba cubierto por un plástico y su rostro presentaba visibles signos de violencia física. La víctima tenía tatuajes en la muñeca, el brazo y el abdomen. Aunque aún no se determina la identidad de la occisa, Casimira López, abuela de Pilar Peña, confirmó que su nieta tenía tatuajes. Agregó que ella no regresa a casa desde hace cinco días. "Pilar salió con un hombre joven que la recogió en el carro; ella me dijo que vivía en Chorrillos", señaló. Agregó que su nieta llevaba una vida desenfrenada y le gustaba beber alcohol. La policía de

> Chorrillos levantó el cadáver en presencia del fiscal de turno y lo trasladó a la Morgue Central de Lima. Según informaron, se le realizará la necropsia para determinar su identidad y si fue víctima de una violación.

Se crea una suerte de *deja vu*, y por lo tanto, una invisibilización del problema. La similitud en la presentación y la reiteración de los mismos hacen que el cuerpo o cadáver de mujer encontrado aparezca como "uno de tantos".

LA EMERGENCIA DE LA VISIBILIZACIÓN DEL FEMINICIDIO

El feminicidio es un término que apenas aparece en la prensa. Entre los años 2012 y 2013 se ha identificado 13 veces en el titular de página. Y en el diario Trome solo figura dos veces: una en el 2012 y la otra en el 2013. Este término se presenta mayoritariamente a través de citas donde las voces provienen de autoridades estatales que comprenden desde el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP), la fiscalía y la policía, entre otros. Se trata de procesos verbales en los que se busca emplear a distintas voces para emitir una opinión que dé legitimidad al fenómeno del feminicidio y donde la prensa no emite un juicio propio. A continuación, presentamos un ejemplo de *El Comercio* donde se presentan los títulos y subtítulos:

> **Lima tuvo más casos de feminicidio el 2012.** Según el observatorio de la criminalidad del Ministerio Público, 93 mujeres de todo el país fueron víctimas de feminicidio en el 2012. La mayoría de asesinatos (24) se registró en Lima, seguido de Junín (9). En el 66% de los casos, las víctimas tenían entre 18 y 34 años, y el 86% fue cometido por la pareja o ex pareja. (*El Comercio*, 27 de enero de 2013).

O, por ejemplo, cuando se señala que la Ministra de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, entonces Ministra Ana Jara, propuso lo siguiente:

> **MINISTERIO DE LA MUJER**. Casos de feminicidio tendrán seguimiento. El Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables propondrá la elaboración de un protocolo de actuación conjunta y una hoja de ruta única multisectorial para la atención y el seguimiento de los casos de feminicidio, anunció ayer la titular de ese portafolio, Ana Jara. La ministra informó, además, que en los meses de enero y febrero se presentaron 21 casos de feminicidio en el país. (*El Comercio*, 15 de marzo de 2012)

Como ya se ha señalado, desde la prensa no se enuncia el feminicidio. Este se hace a través de la voz del Estado, a estos representantes se les ofrece este espacio de enunciación. De esta manera, el hecho en sí mismo ya no es tan relevante, sino más bien quién se refiere u opina sobre él. Esta manera de presentar los casos de feminicidio y las notas de opinión al respecto contribuyen a que

se diluya la importancia del fenómeno de la violencia por razones de género. Es así que, como indica Lagos, para el caso de Chile, la cobertura que se da a los casos es la policial (Lagos 2008:104).

En la línea de la poca visibilización del fenómeno, los diarios analizados presentan información limitada sobre este fenómeno. Así, en el caso de El Comercio, entre el año 2012 y el 2013, se han identificado 16 artículos en los que se presentan cifras referidas al número de las víctimas de feminicidio. Llama la atención que en la mayoría de casos esta información sea proporcionada por los representantes del Estado. En el diario *Trome*, no se ofrece este tipo de información.Pese a la existencia de la normativa sobre el Feminicidio y la referida a la jurisprudencia internacional en la que el Estado peruano se ha sujetado en el marco del cumplimiento de los instrumentos internacionales, como en el caso de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW [93] , el análisis de la prensa muestra que este discurso no se ha legitimado.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES. SOBRE LOS REPERTORIOS DISCURSIVOS

Las cuatro estrategias de construcción de las noticias identificadas: i) enfatizando el acto criminal, ii) espectacularización del crimen, iii) invisibilizando al perpetrador y naturalizando al cadáver, y iv) la emergencia de la visibilización del feminicidio, se inscriben en tres repertorios discursivos en disputa en la representación de lo que entendemos como feminicidio: un

repertorio criminal (en donde el feminicidio es un crimen como otros), el repertorio discursivo del patriarcado y la crisis de la masculinidad, y, finalmente, un repertorio de derechos asociado a la visibilización del feminicidio.

Respecto al repertorio criminológico, este es implícito en el diario *El Comercio* y donde veladamente se rechaza la noción de feminicidio. Al parecer, desde el derecho se cuestiona el hecho de que se dé un trato desigual a los hombres y mujeres al dirigirse exclusivamente a las mujeres. Por otro lado, desde el campo del derecho penal, se critica esta nueva figura puesto que se superpone a algunos tipos penales ya existentes y, sobre todo, porque presenta un problema en cuanto a la tipificación para su aplicación. En este repertorio también se identifican las voces de la pragmática legal que en el campo penal se rige por un derecho positivista al requerir de pruebas materiales objetivas y no por una orientación interpretativa. En esta perspectiva, es interesante la reflexión de Rita Segato, quien señala que la crítica jurídica a las imprecisiones y ambigüedades en el uso indiscriminado de la categoría feminicidio es procedente por las dificultades de no tener una tipificación de los distintos tipos de feminicidio (Segato 2011).

El repertorio discursivo del patriarcado se representa, sobre todo, en la prensa chica. Es en esta donde el asesinato a las mujeres se naturaliza. Por ello, las voces de los perpetradores y las que presenta la prensa es que el asesinato de las mujeres se produce por haber sido humillados, denigrados por las mujeres al haber roto la relación, o sostener una relación con otro. En este discurso, las mujeres son castigadas por la transgresión que han cometido respecto al papel en el que se la ubica, en su rol de subordinación al

hombre, el mandato que cumple el varón en esta estructura de poder y la pérdida de poder y del control de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, sobre su sexualidad. Y, en un contexto de crisis de la masculinidad y de violencia estructural, la crueldad de este asesinato se expresa en el discurso del menosprecio sobre el cuerpo femenino, como objetos usables, prescindibles.

El otro repertorio que se presenta en la prensa es a través de las voces de las autoridades estatales, específicamente, de representantes del MIMP y de expertos. El discurso del feminicidio que se ofrece a partir de estas voces está circunscrito a mostrar las estadísticas de víctimas de feminicidio y al accionar del Estado en la búsqueda de la protección de las mujeres y el respeto a sus derechos. La existencia de una legislación en el Perú, como la promulgación de la Ley del Feminicidio el año 2013, muestra los avances de la legislación peruana en materia de cumplimiento de las convenciones internacionales, especialmente, de la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer. Si bien, como dice Rita Segato,

> *se debe empeñar no solo en inscribir el término feminicidio en el discurso potente de la ley y dotarlo así de eficacia simbólica y performativa, sino también en obtener otras ventajas prácticas que resultan de esa eficacia. Pues leyes específicas obligarán a establecer protocolos detallados para laudos periciales policiales y médico-legales adecuados y eficientes para orientar la investigación de la diversidad de los crímenes contra las mujeres en todos los tipos de situaciones, aun en aquellas que no sean*

> *entendidas según la definición vigente de "guerra", como de tipo bélico o de conflicto interno. (…) Es indispensable que los formularios estén elaborados de manera adecuada para guiar la investigación policial y así disminuir la impunidad* (Segato, 2011: 4).

Pese a la heterogeneidad de repertorios en competición y a las cambiantes posiciones de sujetos que enuncian diversos puntos de vista sobre el acto feminicida y su significación en la representación que hace la prensa escrita, queda como hipótesis que al explorar más en profundidad se tiende a presentar como representación predominante los asesinatos de mujeres como "crímenes pasionales", lo que desvirtúa el carácter social del acto feminicida, y contribuye a reforzar los estereotipos que ubican a las mujeres en una posición de subordinación y desvalorización frente a los varones.

LA PRENSA, LOS SILENCIOS

Si bien los medios de comunicación, en este caso, la prensa escrita, tienen una enorme repercusión como productores de las representaciones sociales, así como formadores de opinión, este estudio evidencia que, en el caso peruano, la prensa no ha generado una conciencia en torno al feminicidio como un fenómeno social relevante. Poco es lo que se ha avanzado en este campo, quedando un largo camino por recorrer para luchar por su erradicación, puesto que se encuentra sujeto en la estructura social.

En los diarios, especialmente en el caso de El Comercio, la información parece abocada a construir una nota o una noticia en función de reproducir una manera estandarizada de entender el fenómeno como un crimen y bajo una voluntad de indistinción, en donde los sujetos pueden ser intercambiables, a menos que, por circunstancias variadas, surjan casos con resonancia mediática y posibilidad de explotar, como el de Ruth Thalía, entre otros. Vemos que el enfoque criminológico predominante aparece superpuesto al enfoque del Feminicidio.

Por otro lado, en este tipo de construcción, las explicaciones sobre las motivaciones para cometer esos asesinatos cruentos a las mujeres no son abordadas bajo una dimensión social, sino individual, siendo el tema de los celos al que se le da mayor importancia. La prensa, al presentar la noticia como lo hace, patologiza este fenómeno, a la vez que sanciona veladamente a la mujer por haber cuestionado la masculinidad del hombre, y así el crimen sería un castigo legítimo. Como señala Segato, "los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y les confiere inteligibilidad. En otras palabras, el agresor y la colectividad comparten el imaginario del género, pueden entenderse" (Segato, 2006:17-16).

BIBLIOGRAFÍA

»Alcalde, Cristina. (2010). *The woman in the violence: gender, poverty, and resistance in Peru*. Nashville, Tenn: Vanderbilt University Press.

»Angélico, Rocío; Dikenstenin, Violeta et al. (2014). "El feminicidio y la violencia de género en la prensa argentina: un análisis de voces, relatos y actores". Revista Universitas Humanísticas. Vol. 78, Nº 78 (2014). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

»Aróstegui, Julio. (1994). "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia". *Ayer*, 13, 17-56.

»Bernal, Christian (2007). "La prensa chicha en Lima: legitimaciones y subversiones del discurso de poder". En: López Maguiña, Santiago; Portocarrero, Gonzalo et al. *Industrias culturales. Máquina de deseos en el mundo contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 139-171.

»Calandria (2011). *Informe Violencia contra la mujer: la mirada desde los medios*. Monitoreo de Medios de Comunicación. Convenio Agencia Española de Cooperación para el Desarrollo.

»Bidaseca, Karina (2013). "Nuevas exhalaciones II. La interseccionalidad en las marcas indelebles de los cuerpos femeninos subalternos para una política de la memoria". En: *Revista de Educación y Humanismo*, nº 24, pp. 38-53. Barranquilla, Colombia: Universidad Simón Bolívar.

»Dador Tozzini, María Jennie (2011). *Violencia de género*. Lima: Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES), Lima: MESAGEN.

»Fairclough, Norman (1993). "A Social Theory of Discourse". En: *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, pp. 62-100.

»Fairclough, Norman (2003). *Analysing discourse. Textual analysis for social research*. London: Routledge.

»Gutiérrez, G. (1999). "Violencia estructural. A propósito de la ponencia de James F. Gilligan". En: M. R. Fort & M. Lemlij (eds.). *En el umbral del milenio. Una selección de las actas de la conferencia*. (Vol. 2, pp. 31-35). Lima: Sidea-PromPerú.

»Instituto de Opinión Pública (2013). *Boletín: Estado de la Opinión Pública. Violencia contra las mujeres y feminicidio*. Año VIII/ Mayo. Pontificia Universidad Católica del Perú.

»Lagarde, Marcela (2011). “Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica”. En: Rosa Lina Fregoso y Cynthia Bejarano. Feminicidio en América Latina. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

»Lagos, Claudia (2008). *El Feminicidio según la prensa chilena: otra forma de violencia contra las mujeres*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, con mención en Ciencias Sociales. Santiago de Chile: Universidad de Ciencias Sociales. Escuela de Postgrado.

»Ministerio Público (2011). “El registro de feminicidio del Ministerio Público”. Observatorio de la Criminalidad del Ministerio Público. Lima. Publicado con el apoyo de la UNFPA, Fondo de población de las Naciones Unidas, pp. 1-28.

»Ministerio Público (2012). *Registro de feminicidio: enero-diciembre 2011*. Lima: Ministerio Público – Fiscalía de la Nación.

»Ministerio Público (2013). *Estadísticas sobre feminicidio según las características de las víctimas y el presunto victimario*. Lima: Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público. Enero de 2012- setiembre 2013.

»Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2013). Programa Nacional contra la Violencia Familiar y Sexual.

»Moreno, Damián (2010). “De violencia doméstica” a “terrorismo machista”; el uso argumentativo de las denominaciones en la prensa”. En: *Discurso y sociedad*, vol. 4, N° 4, pp. 893-917.

»Organización de Estados Americanos (1996). Ley 24.632, Apruébese la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. “Convención de Belém do Pará”.

»Rubin, Gayle. (1997). “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. En: M. Lamas. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM.

»Russell, D. (1992). *Femicide: the politics of woman killing*. New York: Maxwell Macmillan International.

»Russell, Diana y Roberta Harmes (2006). *Feminicidio: una perspectiva global*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las investigaciones relacionadas con los feminicidios en la República Mexicana y a la procuración de Justicia Vinculada.

»Sánchez, Jimena. (2010). Si me dejas, te mato. El feminicidio uxoricida en Lima. Tesis de Licenciatura. Pontifica Universidad Católica del Perú.

»Segato, Rita. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo.

»_____(2006) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. México DF: Ed. de la Universidad del Claustro Sor Juana, Colección Voces.

»_____ (2011) "Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación" 132.248.9.34/hevila/HerramientaBuenosAires/2012/no49/10.pdf

»Tuesta, Diego (2014). Construcción de indicadores criminológicos y gestión prosecutoria del feminicidio en el Perú. Tesis para sustentar el grado de Licenciado en Sociología. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

»Vasquez del Aguila, Ernesto (2014). *Being a Man in a Transnational World: The Masculinity and Sexuality of Migration*. NY London: Routledge.

»Zavala, Virginia (2013). "7. El análisis del discurso". En: De los Heros, Susana y Mercedes Niño-Murcia (editoras). *Fundamentos y Modelos del Estudio Pragmático y Sociopragmático del español*. Georgetown University Press.

OTRAS FUENTES

»Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés)

»Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer

FANNI MUÑOZ CABREJO

Doctora en Historia por el Colegio de México y Licenciada en Sociología por la PUCP. Es profesora principal del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP y Directora de la Maestría en Estudios de Género. Muñoz ha trabajado como gerenta de proyectos financiados por la Cooperación Internacional. Es miembro fundadora de la Sociedad de Investigación Permanente en Educación (SIEP) y asociada del Foro Educativo. Dentro de sus áreas de investigación y docencia se encuentran los estudios vinculados a la metodología cualitativa en la investigación, género y educación, políticas educativas, descentralización y gestión educativa, y otras áreas relacionadas a los ámbitos de la historia social y cultural. Los trabajos de Muñoz han sido publicados a nivel nacional e internacional, en países como Brasil, México y Estados Unidos. La Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú publicó en 2001 su libro Diversiones públicas en Lima, 1890-1920. La experiencia de la modernidad, sobre la base de su tesis de doctorado para El Colegio de México.

Pies de página:

83. Presentado en el II Congreso de Estudios Poscoloniales y III Jornadas de Feminismo Poscolonial. Del 9 al 11 de diciembre de 2014. Buenos Aires, Argentina. Esta investigación se ha desarrollado en el marco del Rol docente- investigador que obtuve durante el año 2014 en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

84. Se han identificado dos tesis de investigación y pocos artículos académicos, siendo desde el Derecho desde donde más artículos se han elaborado.

85. Un amplio desarrollo sobre los problemas que se presentan en la traducción de indicadores materiales que permitan que los y las operadores del derecho puedan disponer de una aplicación al caso práctico, se encuentra en la tesis de licenciatura de Diego Tuesta (Tuesta Diego, 2014: 125).

86. *Feminicidio bajo la lupa*. Lima: MIMP.

87. A partir de un estudio exploratorio de tipo cualitativo que se realizó a familiares de víctimas de feminicidio o a tentativas (tomadas del registro de víctimas de feminicidio) en una muestra correspondiente a los departamentos de Lima, San Martín, Lambayeque, Junín, Huánuco y Tacna, se buscó analizar los factores de riesgo asociados a las situaciones de feminicidio íntimo y su tentativa, al tiempo que se exploran temas asociados a la situación de los operadores de los servicios.

88. Chile, Costa Rica, Guatemala y Nicaragua lo denominan femicidio, mientras que El Salvador, México y ahora Perú han definido el delito como feminicidio.

89. Lagarde Marcela, 2006. Prólogo al libro de Russel Diana y Roberta Harmes 2006.

90. En el Perú urbano hay 3,7 millones de hogares. El 18,5% pertenece al Nivel Socioeconómico (NSE) A/B, el 32,5% pertenece al NSE C y el 30% pertenece al NSE D.El NSE A tiene un ingreso familiar promedio de S/. 9500, el NSE B de S/. 2400, el NSE C de S/. 1300, el NSE D de S/. 850 y el NSE E de S/. 600. Los niveles socioeconómicos de estos distritos son C y D; en Lima Cercado se ubican algunos sectores en el nivel C y B. Tomado de: Ipsos Perú. Niveles Socioeconómicos. Lima, 2011.

91. Ruth Thalía Sayas, una joven de 18 años procedente de un sector popular, fue cruelmente asesinada por su ex pareja después de asistir a un programa televisivo denominado "*El valor de la verdad*". Murió en septiembre de 2012. Su expareja la asesinó estrangulándola tras causarle lesiones en su cabeza, cuello, tórax y pelvis luego de planear el crimen, como consecuencia de la resistencia de Ruth a pagarle parte del dinero que ganó. Este caso tuvo una inusual cobertura mediática que se extendió durante 2012 y 2013.

92. Claudia Almeida Goshi, para un trabajo del curso Análisis del Discurso en la Maestría de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en 2012, llegó a las mismas observaciones. Ver: *Análisis crítico de los discursos. Acerca de los feminicidios uxoricidas en el Perú*. Documento de trabajo, Lima, 5 de Julio de 2012.

93. Esta convención fue aprobada por Resolución Legislativa Nº23432 del 04 de junio de 1982.

El Movimiento de mujeres kurdas en Turquía desde 1990

Dilan Bozgan

INTRODUCCIÓN

LOS AÑOS NOVENTA ESTUVIERON marcados por el fin de los regímenes socialistas y, con ellos, el del sistema bipolar. La caída del muro de Berlín en 1989 fue el punto de partida simbólico de los movimientos sociales opositores como los movimientos de identidad y los movimientos de mujeres (Ivekovic, 2000). Para muchos movimientos guerrilleros de todo el mundo, la transformación ideológica y estratégica resultó inevitable. Sus métodos cambiaron: de las estrategias organizativas basadas en la teoría del foco pasaron a utilizar estrategias organizativas de movimientos de masas, además de convertir sus tácticas militares en tácticas político-militares (Kampwirth, 2000, pp. 9-14). La participación de las mujeres en estos movimientos se incrementó masivamente debido a la transformación organizacional de estos movimientos que los condujo hacia las estrategias de politización, y también a causa de la transformación estructural radical de las vidas cotidianas de las mujeres en un contexto de conflicto político, a lo que se sumaron factores políticos y personales (Kampwirth, 2002; Mulinari, 1998; Mora, 1998; Neugebauer, 1998; Lorentzen, 1998; Turpin, 1998).

Las mujeres tuvieron un rol crucial en las estrategias de politización de los movimientos guerrilleros de la década de los ‘90. En primer lugar, como señala Cynthia Cockburn (2001), las mujeres son vistas como las “hacedoras de paz” por ser víctimas de las guerras, y sus roles maternales hace que sean percibidas como buscadoras de paz “por naturaleza”.

Así, los movimientos guerrilleros aplican esta percepción y la convierten en su nueva retórica de la “política de la maternidad”. Asimismo, los movimientos guerrilleros les otorgan a las mujeres un papel importante con el objetivo de recuperar la legitimidad en la lucha político-legal, en la que habían sido derrotados por causa de la lucha armada. De la misma forma, el hecho de que haya mujeres en las primeras filas de las manifestaciones en las calles hace que estas sean vistas como más legítimas por la opinión pública (Shayne, 1999).

Sylvia Marcos (2006) sostiene que en los ‘90 las mujeres indígenas pudieron ocupar un espacio en los movimientos indígenas surgidos como resultado de la transformación estratégica y retórica que tuvo lugar en todo el mundo y que luego, durante la década del 2000, utilizaron esta oportunidad para convertir esta participación en movimientos autónomos de mujeres indígenas.

Aquí propongo que el movimiento de mujeres democráticas y libres de Turquía también siguió este camino: en los ‘90 las mujeres kurdas se volvieron visibles en la política, su participación aumentó debido al contexto político de Turquía y en los años 2000 formaron un movimiento autónomo de mujeres.

El proceso de transformación estratégica tuvo repercusiones en el conflicto político de larga data entre el estado de Turquía y el PPK (Partido de los Trabajadores Kurdos), formado en 1978 como un

partido marxista-leninista. Este partido tenía como objetivo pelear por la liberación nacional de los kurdos en Turquía, Irán, Irak y Siria. Hasta los 90, en concordancia con lo que se mencionó más arriba, el PPK funcionó principalmente a través de estrategias foquistas, organizando ataques contra las bases militares y diplomáticas turcas, causando muertes civiles en varios de los ataques. Después de 1990, pero más claramente formulado durante su cuarto congreso en 1991, cuando declararon que su estrategia consistía en la "movilización masiva de personas" (*Toplum ve Kuram*, otoño de 2010), el PPK empezó a cambiar su estrategia en la dirección de las estrategias organizativas basadas en movimientos masivos, en concordancia con la tendencia global [94] . De esta forma, como se desarrollará a lo largo de este trabajo, la movilización masiva de las mujeres kurdas coincide con estos cambios estratégicos al interior del PPK [95] . Antes de discutir la participación política de las mujeres kurdas en el Movimiento de Liberación de Kurdistán [96] dentro del contexto histórico-político de la Cuestión Kurda en Turquía desde los años '80, me referiré brevemente al espacio limitado que las mujeres kurdas ocupan en el ámbito académico.

Como Metin Yüksel (2006) señala, las personas de Turquía, que han escrito sobre "las mujeres Kurdas", en gran medido han escrito dentro del marco teórico del nacionalismo turco, que refleja a las mujeres kurdas como víctimas del atraso esencial de la sociedad kurda. Este discurso nacionalista, reconocido por numerosas investigadoras feministas que se concentraron en los aspectos económicos, educativos, reproductivos y culturales, representa a las mujeres kurdas como víctimas.

Por otro lado, existen aproximaciones etnográficas realizadas por investigadoras feministas que caracterizan a las mujeres kurdas en un marco de relativismo cultural, estático y a-histórico. Shahrazad Mojab (2005) en la introducción ("La soledad de las mujeres kurdas sin estado en los márgenes del saber feminista") del libro *Mujeres de una nación sin Estado* dice: los kurdos afirman que el feminismo turco implícitamente todavía perpetúa el "culto de amor por el estado" que se originó junto con la formación de la República Turca. Para ella, la raíz del feminismo turco es el feminismo de Estado que jugó un rol crucial durante la formación del estado para luchar contra los opositores, especialmente los kurdos. De esta forma, el silencio de las académicas feministas turcas sobre el movimiento de mujeres kurdas yace bajo esta raíz estatal del feminismo turco.

Además del silencio en el ámbito académico turco sobre la participación política y militar de las mujeres kurdas en el movimiento de liberación, ha habido numerosos trabajos de investigación de académicos europeos. Lale Yalçın-Heckmann y Pauline Van Gelder (2000) como también Necla Açık (2002), estudiaron cómo las mujeres kurdas son representadas por los movimientos nacionales kurdos. Ellas afirman que las mujeres kurdas son representadas como símbolos étnicos, transmisores de cultura, reproductores biológicos de la comunidad, "nuevas mujeres" modernizadas y participantes de la lucha nacional dado su rol en los movimientos kurdos de liberación como guerrilleras, políticas y madres. Por otro lado, estas escritoras también afirman que la dinámica de este proceso les permitió a las mujeres tener un espacio dentro del cual pudieran organizarse, movilizarse y actuar (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000; Açık, 2002).

En estos estudios la participación política y militar de las mujeres kurdas está ligada a su posición representativa y valor dentro del movimiento kurdo nacional. Así, las mujeres aparecen como una herramienta para el movimiento nacional y las acciones colectivas de las mujeres que incitaron su formación se encuentran oscurecidas en estas evaluaciones.

Como plantea claramente Spivak (1988) en el caso de India, la subjetividad de la mujer india fue manipulada por los colonialistas ingleses, los nacionalistas indios, los ortodoxos indios y las feministas ingleses mediante la *re-presentación* y la voz de estas mujeres en estas representaciones no es escuchada. Para ella, las voces de las mujeres solo podían se escuchadas mientras ellas se *representaran* a si mismas como un sujeto político [97] . Por lo tanto, apoyándome en esta valiosa evaluación de Spivak, en este artículo mi pregunta está más relacionada con la auto-*representación* de las mujeres kurdas más que con cómo fueron *re-presentadas* por los nacionalistas kurdos, los opresores turcos y las feministas turcas.

Otro punto que debo clarificar con respecto a estos estudios es cómo perciben el "movimiento kurdo de mujeres". Los *journals* de mujeres que usan (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000; Açık, 2002) como fuentes de sus análisis, dentro de la concepción del "Movimiento Nacional de Liberación Kurda", son heterogéneas [98] , ya que fueron publicados por varias líneas políticas de partidos o movimientos de liberación. También utilizan journals feministas kurdos que se distinguen del movimiento popular de masas de las mujeres kurdas. Como Annie Loomba (1993) afirma, el término "colectividad" tiene un doble significado. Uno se refiere a todas las mujeres dentro de una cierta identidad colectiva (en el caso kurdo, la

etnicidad) y el otro se refiere a la agentividad colectiva de mujeres organizadas políticamente. Como estos dos tipos de colectividad son utilizados indistintamente, se oscurece el punto de partida de la agentividad de las mujeres kurdas políticamente organizadas, encapsulándolas a ellas y a sus acciones políticas dentro de una colectividad étnica como el de las "mujeres kurdas". Como los escritores (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000; Açık, 2002) sostienen, existen puntos en común que aparecen en los discursos de distintos grupos políticos de mujeres como por ejemplo la política de asimilación del estado kurdo que forzó al pueblo kurdo, la prohibición del uso de la lengua materna (Kurdo), las políticas de familia forzadas del estado que apuntaron a las mujeres kurdas y su sexualidad, la "enmancipación" de los valores patriarcales de la comunidad y la posición crucial de las mujeres en la movilización política, entre otros. A pesar de estos puntos en común, el Movimiento Democrático y Libre de Mujeres, a diferencia de otros grupos feministas kurdos, pero al igual que los grupos de mujeres indígenas, está situado en la intersección de la liberación del pueblo y la de las mujeres (Marcos, 2006).

Aun así, como un movimiento de mujeres masivo, está luchando por la representación política de las mujeres y sus logros en la esfera política y social son pobremente estudiados, dependiendo de sus propias experiencias, voces y acciones en el proceso de participación política más allá de las *re-presentaciones* nacionalistas.

Conduje un estudio de campo, partiendo de estas críticas, junto con mujeres kurdas que ocuparon un lugar en el proceso de formación del Movimiento Democrático de Mujeres Libres, como agentes políticos y activistas. Las entrevistas fueron realizadas en

Diyarbakir y Estambul entre septiembre de 2008 y marzo de 2009. Junto con estas entrevistas, también utilicé la declaración de las mujeres que fueron detenidas en los *Juicios de KCK* (Grupo de Comunidades en Kurdistán). Las entrevistas con las políticas fueron publicadas en el journal *Toplum ve Kuram* (La sociedad y la teoría) y en los documentos producidos por los centros de mujeres de las municipalidades de los partidos políticos pro-kurdos. Con la intención de explorar lo puntos de partida de las mujeres kurdas más allá de sus re-presentaciones como meras víctimas o perpetradoras, intentaré citar sus experiencias dentro del contexto del conflicto de larga duración entre turcos y kurdos. Las mujeres kurdas participaron en el movimiento de liberación en el contexto del conflicto étnico y en las experiencias traumáticas que lo acompañaron, por un lado; y en el movimiento guerrillero por el otro. Ellas transformaron su agentividad colectiva mediante y dentro de la violencia que va más allá de la categoría de mujeres víctimas del tercer mundo, mediante la participación política. Más aún, ellas han cambiado el contexto de participación política para todas las mujeres de Turquía.

MOVIMIENTO DE MUJERES DEMOCRÁTICAS Y LIBRES.

Breve recorrido histórico: 1980-1990

Handan Çağlayan (2007), una ex activista política del partido *HADEP* (Partido de la Democracia del Pueblo) del Movimiento de Liberación de Kurdistán, publicó su libro "Madres, compañeras, diosas: las mujeres y la formación de la identidad de las mujeres en el movimiento kurdo" en 2007. El libro fue un punto de inflexión en la aceptación del movimiento de mujeres de Kurdistán como tema en la academia de Turquía. Esta autora investiga las razones subyacentes a la movilización masiva de las mujeres kurdas en el Movimiento de Liberación de Kurdistán, relacionando este proceso con el contexto político de Turquía posterior al último golpe militar ocurrido el 12 de septiembre de 1980. [99]

Hasta los '90, el régimen militar cometió múltiples violaciones de los derechos humanos, tortura, desaparición de personas que estaban bajo su custodia y asesinatos que no tuvieron resolución; estableció el estado de emergencia, ordenó la evacuación de los pueblos kurdos por "razones de seguridad" y forzó la migración de sus habitantes, además de los hechos ocurridos en la prisión de Diyarbakir [100] y la fundación del sistema de la guardia del pueblo [101]. Estas prácticas transformaron estructural y políticamente la sociedad kurda (Çağlayan, 2007), afectando dramáticamente a las mujeres kurdas.

Los hechos de la prisión de Diyarbakir tuvieron un gran impacto en las mujeres ya que participaron en ellos como prisioneras y también como familiares de las personas encarceladas allí. Mientras esperaban enfrente para ver a sus familiares, la prisión se convirtió en un nuevo espacio público y un punto en común entre las mujeres, basado en la experiencia compartida. La prohibición de hablar kurdo en la prisión, así como también en muchos otros espacios públicos

durante esa época, transformó la conexión de las mujeres kurdas con su identidad, su lengua materna y su cultura. Por otro lado, debido a la migración forzada desde los pueblos a las metrópolis turcas, sus modos de producción tradicionales sufrieron cambios. Las mujeres kurdas se toparon con la barrera lingüística de las ciudades turcas y su vida rural cambió drásticamente en las ciudades a medida que empezaron a formar parte de la clase pobre urbana (Çağlayan, 2007).

Sancar (1997) señala que los roles de género se transforman radicalmente en los movimientos sociales opositores. Los roles tradicionales de las mujeres kurdas como madres, esposas y hermanas se politizaron durante este proceso [102] . Sharoni (2001, p.92) llama a este proceso "activismo accidental" en un artículo en el que analiza la politización de las mujeres en los casos de Palestina y de Irlanda del Norte. La injusticia se extiende hasta el "hogar" y luego "politiza el hogar"; de este modo, los roles tradicionales de género se politizan y adquieren nuevos significados en los movimientos de liberación nacional (Sharoni, 2001).

Como indica Çağlayan (2007) en su libro, las mujeres kurdas empezaron a hacerse visibles en las movilizaciones masivas de los '90. Esto estaba motivado por la atmósfera izquierdista de los '80, que llegaba hasta el "hogar" a causa de los familiares, y también por las prácticas injustas que las mujeres y los miembros de su familia sufrieron después del golpe militar de 1980. Más allá de las razones políticas, también estaban motivadas por razones personales, tales como la emancipación de las restricciones sociales a las que se enfrentaban en su vida cotidiana y ser respetadas por la comunidad (Çağlayan, 2007, pp. 172-179). Vale la pena mencionar que la ola cultural feminista que en los años 90 fue adoptada en Turquía por los

grupos de mujeres que tenían antecedentes en la izquierda también tuvo un impacto en la formación de los grupos de mujeres kurdas dentro del Movimiento de Liberación de Kurdistán. Esto se debió al encuentro de mujeres en las plataformas de mujeres que tenían lugar en las metrópolis del oeste de Turquía (Bora y Günal, 2002).

En síntesis, el contexto político desde los '80 hasta mediados de los '90 llevó a las mujeres kurdas a participar, ya sea intencional o "accidentalmente", en los frentes de batalla del Movimiento de Liberación de Kurdistán. Como afirma Mehtap Filiz (2010) en su artículo, las mujeres kurdas transformaron su situación, pasando de ser víctimas a ser agentes durante esa época.

A continuación, me referiré a la historia de la lucha política de las mujeres kurdas en Turquía, en el contexto político al que estuvieron sometidas. Nuestra división en etapas se relaciona con la compleja historia política del conflicto entre Turquía y Kurdistán, en el cual las mujeres kurdas, como muchos otros sectores de la sociedad, buscaron modos de organización política a pesar de las restricciones y los actos anti-democráticos del Estado turco.

1990-1999: La era del "revival"

Los '90 como concepto, y también como época, están marcados por la guerra de baja intensidad en el este/sudeste de Turquía, región llamada Kurdistán de modo extraoficial. Se declaró el estado de sitio (ley marcial) en todo el territorio de Turquía desde 1980 hasta 1987. Aunque esta disposición había sido abolida en otras ciudades de Turquía, el estado de emergencia fue declarado en la región

este/sureste. El estado de emergencia se declaró en 1987 y permaneció en vigor hasta que fue totalmente abolido en 2002 (*Toplum ve Kuram*, otoño de 2010).

Durante el estado de emergencia, en Kurdistán/Turquía tuvo lugar un estallido inesperado de protestas masivas y movilizaciones. Se las llamó *serhildans*. Con mujeres kurdas en las primeras filas, los kurdos protestaron contra los tiroteos realizados por las fuerzas armadas de Turquía que tenían como blanco a los civiles [103] contra el desplazamiento de los habitantes de los pueblos y contra las prácticas injustas de las unidades oficiales turcas que no querían devolver los cuerpos de los guerrilleros a sus familias (*Toplum ve Kuram*, otoño 2010). Además de estos levantamientos de los años '90, las asociaciones de derechos humanos, las asociaciones de mujeres, la prensa y los partidos políticos que podían funcionar legalmente en Turquía empezaron a establecerse, tanto por el cambio de estrategia del Movimiento de Liberación de Kurdistán como por el contexto político cambiante de Turquía. Las mujeres kurdas participaron en esta esfera política emergente como activistas y políticas, tal como habían participado en los *serhildans* como manifestantes.

En 1991, cuando se fundó el primer partido político legal pro-kurdos (*HEP*, Partido Laborista de la Gente), por primera vez hubo parlamentarios kurdos en el Parlamento de la República de Turquía. Leyla Zana [104] fue la primera mujer kurda elegida como parlamentaria ese mismo año. Durante su discurso inaugural, se identificó como kurda y habló en kurdo. Posteriormente, fue despojada de su inmunidad y sentenciada a 15 años de prisión (*Toplum ve Kuram*, otoño 2010).

A principios de los ‘90 la existencia de los kurdos como grupo étnico, que había sido negada hasta ese momento por la República de Turquía, fue reconocida gracias a la presión de Europa sobre Turquía en relación con la democratización del sistema político, el estado cambiante de los kurdos de Irak y el activismo político de los kurdos exiliados en Europa. Si bien la identidad étnica de los kurdos fue reconocida inevitablemente, no hubo ninguna transformación relativa a la influencia militar sobre la esfera política (Natali, 2009). Los asesinatos de activistas de derechos humanos, políticos y empresarios kurdos entre 1991 y 1994 nunca fueron resueltos. Los edificios de la prensa fueron bombardeados y los periódicos kurdos fueron demandados y luego cerrados. Tres partidos políticos pro-kurdos fueron clausurados por la corte turca entre 1990 y 1999. En 1994, seis parlamentarios kurdos fueron puestos bajo custodia de forma ilegal en el parlamento por las fuerzas policiales turcas de un modo humillante, y cuatro de ellos (uno de los cuales era Leyla Zana) cumplieron 10 años de prisión hasta 2004 (*Toplum ve Kuram*, otoño 2010).

En este contexto, en 1991, se fundó la primera organización kurda de mujeres. La organización tenía cuatro ramas en las ciudades turcas de Estambul, Izmir, Ankara y Adana, que han recibido una cantidad inmensa de inmigración de las ciudades y pueblos kurdos como consecuencia del conflicto político. La organización se llamaba *Asociación de mujeres patriotas* y fue la primera organización legal de mujeres kurdas en Turquía desde los años 80. [105] Como afirmó la líder de la asociación (en una entrevista realizada en Estambul el 4 de diciembre de 2008), la organización apuntó a crear conciencia entre las mujeres sobre las “demandas

nacionales" y los asuntos de las mujeres. Su objetivo era "luchar contra el patriarcado defendiendo los derechos de las mujeres, pero con los hombre y no contra ellos". Tenían problemas con los valores tradicionales de la sociedad kurda. Por eso, como ellas mismas indican, su lucha era tanto "contra los valores patriarcales de la sociedad kurda como contra la opresión del Estado turco". La organización estaba formada por un grupo de mujeres kurdas con educación que querían resolver los problemas de las kurdas pobres que no habían recibido educación, que eran las víctimas de la migración forzada. Organizaron reuniones con las mujeres kurdas en los barrios pobres, dictaron seminarios para educar a las mujeres en contra de la violencia doméstica y llevaron adelante cursos de alfabetización y exámenes de salud, respondiendo así a los principales problemas que estas mujeres tenían. Más tarde, en 1992, la policía turca irrumpió en la sede local de la asociación, solicitaron su cierre y las líderes de la asociación fueron demandadas por ser miembros de una organización ilegal.

Después del cierre de la asociación, las mujeres activistas decidieron participar en el recientemente fundado partido pro-kurdo *HEP*. A pesar de las restricciones legales sobre la ramificación de los partidos políticos, formaron comisiones de mujeres dentro del *HEP* y continuaron haciendo trabajo social desde el partido. En el programa del partido los "derechos de las mujeres" solo se mencionaban en un artículo que trataba sobre los derechos sociales, así que el *HEP* no tenía una política específica asociada con la representación política de las mujeres y de sus problemas. Cuando el *HEP* fue cerrado por el Estado turco en 1993, se fundó el *DEP* (Partido Democrático) en su reemplazo y algunas mujeres que eran antiguos miembros de la

Asociación de Mujeres Patriotas fueron elegidas para ser representantes del partido en el congreso. Fue el primer triunfo de las mujeres kurdas en relación con la representación política porque, como señaló la entrevistada, "las mujeres eran felicitadas por el trabajo político que hacían en el campo para organizar los movimientos masivos, pero en lo relativo a la representación política se les pedía que se sacrificaran, dado que eran el apoyo del partido al igual que de sus familias" (entrevista realizada en Estambul el 4 de diciembre de 2008). Con este triunfo, las mujeres lograron trasladar el énfasis en la "igualdad de género" del programa partidario del *HEP* al reconocimiento de la "desigualdad de género como una violación de los derechos humanos" en el programa del *DEP*, abriendo de este modo el camino hacia la inclusión de las propuestas políticas que buscan resolver los problemas que enfrentan las mujeres kurdas a causa del conflicto político (*HEP*, 1992; *DEP*, 1993). En 1994, el *DEP* también fue clausurado por el Estado turco y en el mismo año se fundó el *HADEP* (Partido de la Democracia del Pueblo). Las comisiones de mujeres también estuvieron activas en *HADEP* hasta 1999, cuando se modificó la ley que permitía la ramificación en los partidos políticos. La rama de mujeres del *HADEP* se fundó inmediatamente después y junto con la transformación política de Turquía y la Cuestión Turca, ese año comenzó una nueva era para las mujeres.

Entre 1990 y 1999, los partidos políticos pro-kurdos eran partidos democráticos de masas con una orientación hacia la izquierda. Su perspectiva sobre las políticas de las mujeres había sido formada a partir de los conceptos de la perspectiva general de esa época. La participación de las mujeres en estos partidos de masas

estaba ligada principalmente a las violaciones de derechos humanos realizadas contra los miembros de sus familias. Como señala Cordero (2001, p. 157), su objetivo era defender a su comunidad, a la cual ven como una extensión de su familia. La entrevistada que trabajó en la comisión de mujeres del *HADEP* entre 1995 y 1999 contó que consideraban al partido como su "hogar" (entrevista realizada en Diyarbakir el 10 de noviembre de 2008). Así que, en un sentido, el partido era el nuevo "hogar" con el que reemplazaron el hogar y la familia que el Estado turco había ocupado. Por esta razón, su objetivo era "fortalecer y nutrir al partido", tal como lo harían con sus "hogares" (entrevista realizada en Diyarbakir el 10 de noviembre de 2008). A pesar de que había habido un enorme incremento en la participación de las mujeres en el partido político, ellas eran "las mujeres del partido".

Además de su participación en los *serhildans* y en el partido político como madres y familiares, muchas jóvenes kurdas participaron en las unidades guerrilleras, principalmente después de 1995. Entre ellas había jóvenes kurdas que realizaron bombardeos suicidas y actos de inmolación a partir de 1994. Los militantes del PK realizaron 15 bombardeos suicidas con blancos civiles para denunciar la política del Estado turco que restringía las demandas políticas legales de los kurdos. De estos ataques, 11 fueron hechos por mujeres. Varias jóvenes kurdas también cometieron actos de inmolación para llamar la atención de los medios sobre la guerra de baja intensidad llevada adelante por el Estado turco contra las poblaciones kurdas (*Toplum ve Kuram*, otoño de 2010). La participación militar de las mujeres aumentó drásticamente a mediados de los 90. Finalmente, en 1995 una rama militar de mujeres

(*PJA*, Partido de las Mujeres Libres) se formó al interior del PKK y ejerció una influencia radical sobre el lugar político que ocupaban las mujeres en el movimiento de liberación en general y en el partido político en particular.

La existencia del *PJA* y sus claras declaraciones sobre la liberación y la emancipación de las mujeres kurdas hicieron que muchas mujeres jóvenes participaran en las filas políticas y civiles del Movimiento de Liberación de Kurdistán. Por otro lado, la aceptación del discurso político sobre la emancipación y la liberación de las mujeres (*PJA*, Primer Congreso del PJA, 1996) al interior del movimiento de liberación también fue una gran oportunidad para las mujeres para expandir su campo de acción en el partido político legal. A su vez, cuando la efectividad militar de las mujeres que estaban participando en la guerrilla del movimiento de liberación aumentó, un discurso más feminista relegó el discurso de la "igualdad de género", lo que atrajo a las mujeres jóvenes intelectuales de las ciudades a las filas del *HADEP*. En 1998, por la influencia de estas mujeres, se empezó a publicar una revista de mujeres, titulada *Mujeres libres en la vida*. La revista sirvió como una herramienta para difundir las ideas feministas en los movimientos masivos de mujeres, porque los artículos se leían y se utilizaban como materiales de discusión durante las reuniones de toma de conciencia de las bases (entrevista con Emine Ayna, *Toplum ve Kuram*, otoño de 2010).

En síntesis, entre 1995 y 1999, con la participación de jóvenes intelectuales kurdas que mantenían un contacto cercano con otros grupos feministas de Turquía y que tenían ideas libertarias, se produjo un despertar feminista en las mujeres del movimiento de

liberación. Además, la diversidad de las organizaciones de base trajo la necesidad de establecer plataformas para coordinar el trabajo de las mujeres que se realizaba en diferentes sectores.

Toda la experiencia acumulada durante los '90 en términos de las organizaciones de mujeres fue utilizada tanto por el Movimiento de Liberación de Kurdistán como por el Movimiento de Mujeres Democráticas y Libres después de 1999, cuando se inició un "proceso de paz" entre el estado de Turquía y el PKK. Después del comienzo de este proceso de paz también comenzó una nueva era para las mujeres kurdas, la era de la "búsqueda".

1999 – 2004: La era de la "búsqueda"

En 1999, el líder del PKK, Abdullah Öcalan, fue capturado por la agencia de inteligencia turca y llevado a Turquía, donde fue sentenciado a muerte, aunque después de la regulación legislativa del Estado turco, en su lugar recibió cadena perpetua. En defensa propia, declaró una tregua, llamando a los militantes del PKK en Turquía a retirarse de las fronteras turcas. Ese mismo año, Turquía fue nominada como país candidato a formar parte de la Unión Europea, lo que aceleró el proceso de democratización a través de regulaciones legislativas. La más importante fue la abolición del estado de emergencia en las ciudades kurdas en 2002 (*Toplum ve Kuram*, Primavera-verano de 2011). También ese año, durante el congreso del PKK, el Movimiento de Liberación de Kurdistán cambió su estructura organizativa y su discurso ideológico de forma radical (Akkaya y Jongerden, 2010). Las mujeres tenían un rol y una

importancia centrales en este nuevo discurso ideológico. Su rol como hacedoras de paz fue advertido por el líder del movimiento de liberación y por ello las mujeres gozaron de un espacio táctico más amplio. Como señala Marcos (2006), las mujeres utilizaron el espacio que les fue "dado" para fortalecer sus posiciones en los movimientos autóctonos. Las políticas y las acciones en pos de la representación política equitativa, la lucha contra la violencia doméstica y el fortalecimiento de las mujeres fueron llevados a la acción y las mujeres lograron la inclusión de cupos en el partido político, abrieron muchas organizaciones de mujeres y obtuvieron fondos que podían ser utilizados a su nombre. Además, todas estas adquisiciones fueron garantizadas en los programas del partido político.

La abolición de la prohibición de ramificar los partidos políticos también formó parte de las regulaciones legislativas que tuvieron lugar en 1999. Este cambio permitió que las mujeres se organizaran bajo la rama de las mujeres del partido, fundada recientemente. En el programa partidario del *HADEP* (2000), la antigua definición que indicaba que "las unidades de mujeres trabajan de forma conjunta con el resto de las unidades" fue reemplazada por: "las unidades de mujeres trabajan de forma coordinada con el resto de las unidades". De esta forma, su rama fue reconocida como autónoma dentro del partido político. Como relató una de las ex autoridades del partido (entrevista realizada en Estambul el 4 de diciembre de 2008), en el congreso del *HADEP* del 2000 se incluyó en el programa del partido una regla de "discriminación positiva" que estipulaba que "las mujeres deben estar representadas por un cupo de al menos 25% en todos los organismos decisores y de gestión del partido".

El *HADEP* fue cerrado por el Estado turco en 2003 y se fundó el *DEHAP* (Partido del Pueblo Democrático). En el programa del partido la "liberación de las mujeres" aparecía en el artículo principal, donde se indicaba que "la principal antinomia del siglo xxi es la desigualdad de género" (*DEHAP*, 2003). El cupo fue subido a 35% con una fuerte lucha de mujeres contra hombres en el partido. Como señaló Cordero (2001, pp. 158-159) al referirse a experiencias similares, los hombres pueden servirse de la violencia física, la humillación y las amenazas de muerte para suprimir a las mujeres y para oprimir al movimiento de mujeres empoderadas, y así convertirlas en instrumentos del partido para que trabajen siguiendo sus valores patriarcales. Este también ha sido el caso de las mujeres kurdas, especialmente durante las elecciones locales y generales en Turquía. En las elecciones locales de 1999 (*HADEP*), tres de los 39 alcaldes elegidos eran mujeres, mientras que en 2002 (*DEHAP*), había nueve mujeres entre 38 alcaldes. El *DEHAP*, de todos los partidos políticos de Turquía, fue el que mayor porcentaje de representación femenina tuvo en las elecciones locales. En síntesis, las mujeres tuvieron que luchar por su representación política, por un lado contra los hombres de su propio partido y, por el otro, contra la opresión del estado Turco que había ido cerrando todos los partidos pro-kurdos.

La rama de las mujeres tanto en el *HADEP* como en el *DEHAP* funcionó como un mecanismo de resolución de problemas para las mujeres kurdas. Mientras organizaban a las mujeres en el campo, se ganaron la confianza de las mujeres kurdas que no habían encontrado ninguna otra fuente de ayuda a la que pudieran recurrir para resolver sus enormes problemas relacionados con la violencia

doméstica, los matrimonios forzados, la violación y el intercambio de novias. Esta situación se debía a la pérdida de confianza en las instituciones gubernamentales, la barrera lingüística (muchas de ellas no sabían hablar turco) y la falta de interés de su comunidad en sus problemas. Como señaló la mujer que trabajó en la rama de mujeres del *HADEP* y luego en el *DEHAP* desde 1999 hasta 2003 (entrevista realizada en Diyarbakir el 16 de noviembre de 2008), la rama de mujeres del partido político era el espacio donde "realizaban tareas sociales y políticas".

Las mujeres se enfrentaban a la resistencia de los hombres del partido, que les decían que "no tenían que intervenir en las relaciones familiares del pueblo" (entrevista realizada en Diyarbakir el 16 de noviembre de 2008). Entonces, desde 2003, empezaron a fundar organizaciones autónomas de mujeres con el objetivo de poder realizar trabajo social para las mujeres kurdas que habían sufrido los efectos negativos del conflicto político. Además, después de 2002, cuando ya tenían una cantidad importante de mujeres en los organismos de gobierno locales de los municipios, las mujeres tuvieron la oportunidad y el poder de elaborar presupuestos adaptados a la cuestión de género. También a partir de 2003 hubo una irrupción de centros de mujeres, cooperativas, centros educativos, centros de rehabilitación y albergues de mujeres financiados por los consejos municipales gracias a las adquisiciones de los partidos políticos pro-kurdos en las elecciones locales.

El ámbito del movimiento de mujeres se amplió aun más. Como tenían conciencia de la importancia de crear mecanismos de coordinación dependientes de sus experiencias anteriores, el Movimiento de Mujeres Libres y Democráticas mantuvo separados

los mecanismos de coordinación entre las mujeres que realizan el trabajo político y las que realizan el trabajo social. De esta forma, las mujeres que hacían trabajo social podían incidir en los procesos de representación política, especialmente durante las elecciones cuando se seleccionan los candidatos (las candidatas mujeres podían y aún pueden ser seleccionadas solo por el Movimiento de Mujeres Libres y Democráticas), y las mujeres que hacen trabajo político podían garantizar la representación de los asuntos de las mujeres en los programas del partido político (así como en el parlamento de Turquía desde 2007 y en los órganos de gobierno locales desde 2002). La eficacia de mantener dos campos diferenciados condujo a un gran logro para el movimiento de mujeres, tanto en términos de la extensión de su dominio en el movimiento de liberación como en el aumento del número de mujeres que participan en el movimiento. Finalmente, este proceso llevó al partido político al nivel de las bases, transformación en la que las mujeres tuvieron un importante rol. El partido afirmó haberse transformado en un partido de base en 2004, cuando el *DEHAP* se abolió a sí mismo a causa del juicio que se encontraba en curso. Todos los miembros del *DEHAP* se unieron al *Movimiento de la Sociedad Democrática*, un proyecto político para formar un nuevo partido de base que funcionó por un año, 2005, antes de la fundación del DTP (Partido de la Sociedad Democrática).

En resumen, a principios de la década del 2000 las mujeres construyeron iniciativas civiles y participaron activamente en el proceso de pacificación. Desafortunadamente, en 2005 el conflicto resurgió y volvieron a comenzar los enfrentamientos entre el PKK y las fuerzas armadas de Turquía.

2005 – 2013: La era de la "restructuración"

El conflicto se reinició en el medio de una transformación contextual para todos los kurdos en general, pero especialmente para los kurdos de Irak. Después de la ocupación de Irak realizada por los Estados Unidos en 2005, el Gobierno Regional de Kurdistán del norte de Irak fue establecido oficialmente. Este cambio contextual afectó enormemente la Cuestión Kurda en Turquía, dado que los kurdos ahora tenían un nuevo estatus político. El primer ministro de Turquía dio un discurso en Diyarbakir y declaró que había comenzado el "Proceso de Iniciativa Kurdo", que luego fue llamado "Proceso de Iniciativa Democrática" y finalmente terminó recibiendo el nombre de "Proyecto de Unidad y Fraternidad Nacionales" en 2008. En este contexto, el Movimiento de Liberación de Kurdistán reestructuró su organización, manteniendo su discurso libertario. En el programa partidario del *DTP*, se reconoció al "paradigma de sociedad democrática, ecológica y de libertad de género" como el eje principal de la lucha (*Toplum ve Kuram*, Primavera-verano de 2011).

Además, a partir de 2006, los reclamos por los derechos lingüísticos en Turquía y la recuperación de la lengua se convirtieron en los temas principales del movimiento de liberación. Por otro lado, entre 2005 y 2013 se reanudó la movilización masiva en las ciudades kurdas, en la que los niños tuvieron una participación especial. Durante este período en 2009, el *DTP*, al igual que todos los partidos precedentes, fue cerrado y se dio inicio al famoso *Juicio del KCK* (*Grupo de Comunidades en Kurdistán*), que tuvo muchas repercusiones. Durante este juicio, muchos activistas, alcaldes, representantes de sociedades civiles, miembros del Movimiento de

Mujeres Libres y Democráticas, así como también niños y líderes religiosos (hoy en día el número de personas asciende a 10.000 [106]) fueron detenidas. Este proceso continúa aún (Solicitud presentada ante la corte por las mujeres detenidas en los *Juicios del KCK*, 2012).

A partir de 2005, la Cuestión Kurda se convirtió en la agenda principal en Turquía y las demandas democráticas del pueblo kurdo se volvieron más visibles en la esfera civil y política, lo que llevó al movimiento de mujeres a extender aún más su dominio en el movimiento de liberación. Como indica Cordero (2001, p. 157), las mujeres tienen un rol importante en la pacificación, transmitiendo las demandas de la comunidad opositora a la esfera civil y política en nombre de su comunidad. Ellas le transmiten las demandas democráticas a la opinión pública en representación de sus familias, partidos y comunidades. En el programa del partido *DTP* (2005), este rol que desempeñan las mujeres aparecía reflejado en la frase "la principal dinámica de la democratización es la mujer".

El rol de las mujeres como transmisoras potenció sus logros. El cupo de mujeres fue ascendido a 40%. En las elecciones generales de 2007, las mujeres kurdas volvieron a estar en el parlamento de Turquía por primera vez desde 1994. El *DTP* tenía 22 parlamentarios, de los cuales 8 eran mujeres. A diferencia del perfil de género de los partidos políticos de Turquía, que aceptan a las mujeres de "alto perfil", estas mujeres venían de las bases: tres de ellas trabajaron en las comisiones locales de mujeres por muchos años, una trabajó en la rama de mujeres del partido, otra representaba a la plataforma de mujeres, otra era la coordinadora del centro de mujeres en el municipio, otra era representante de una organización de la sociedad civil que nucleaba a familiares de personas desaparecidas y otra era

activista de derechos humanos (Çağlayan, 2011; p.541). Esto significa que las mujeres no eran elegidas por sus logros personales sino por sus logros en el marco de la agencia colectiva de las mujeres organizadas.

Los logros colectivos de las mujeres continuaron incrementándose en las elecciones siguientes. En 2009, durante las elecciones locales, *DTP* obtuvo 99 alcaldes, de los cuales 14 eran mujeres. En estas elecciones el número de alcaldesas aumentó, y con ellas el número de instituciones de mujeres. En 2009, cuando el *DTP* fue cerrado, se fundó otro partido: el *BDP* (Partido de la Paz y la Democracia). El *BDP* participó en una elección general en 2011 y en una elección local en 2014. En las elecciones generales, 11 de los 36 parlamentarios del *BDP* eran mujeres.

No solo los resultados que las mujeres kurdas obtuvieron en las elecciones sino también varias de las prácticas que implementaron en el partido y en los órganos de gobierno locales resultaron revolucionarios para las mujeres en el ámbito político de Turquía. En el programa del *DTP* se escribió que los hombres polígamos no podían ser miembros y que se consideraba cualquier tipo de violencia contra las mujeres requería acciones disciplinarias (Çağlayan, 2011). Incluso para el caso de los trabajadores de los municipios gobernados por el *DTP* o el *BDP*, se estableció que si cometían actos de violencia contra las mujeres sus salarios serían dados a sus esposas. Asimismo, desde 2010 el partido político estaba obligado a tener una co-dirección, formada por un hombre y una mujer, en cada mecanismo de gobierno. En síntesis, el Movimiento de Mujeres Libres y Democráticas, además de garantizar la

representación política de las mujeres también implementó varias prácticas que desafiaban el carácter patriarcal de la política en Turquía.

En 2013, el gobierno turco comenzó las negociaciones de paz (Proceso de Solución) con el PKK. El Proceso de Solución todavía se encuentra en desarrollo y es impredecible, por lo que no continuaré desarrollando este tema. Un punto importante es que tres mujeres militantes del PKK fueron asesinadas en París en 2013, justo después de la reunión de negociación que tuvo lugar en Oslo. Los asesinatos aún no están completamente resueltos. Una de estas mujeres, Sakine Cansız, era uno de los miembros fundadores del PKK. Se había unido a las fuerzas armadas luego de haber sido liberada de la prisión de Diyarbakir, donde había sido espantosamente torturada. [107]

CONCLUSIÓN

El Movimiento Kurdo de Mujeres en Turquía fue moldeado por las transformaciones de los movimientos izquierdistas armados alrededor de todo el mundo y también por el conflicto entre las fuerzas armadas turcas y el PKK. Las mujeres kurdas tuvieron un proceso de politización único debido a las posibilidades y las limitaciones que emergieron en esta era de transformaciones.

En la década del ‘90 ellas cambiaron su imagen de víctimas a actores y en los 2000 establecieron su mecanismo civil autónomo que más tarde les permitiría tener un cierto grado de emancipación -si no total- de los valores patriarcales de la sociedad kurda.

El análisis del Movimiento Kurdo de Mujeres está basado principalmente en el estudio de Yuval-Davis (2007) sobre el rol de las mujeres en los proyectos nacionalistas, que considera al Movimiento de Liberación de Kurdistán como un movimiento nacionalista. En este artículo, intento realizar un acercamiento a las experiencias de estas mujeres políticamente organizadas, al compararlas con otros movimientos de mujeres que han tenido lugar dentro de los movimientos de liberación. Me centro en la auto-*representación* de las mujeres mediante sus actos políticos en lugar de la *re-representación* de las mujeres en los proyectos nacionalistas que debilitaron la agentividad colectiva de las mujeres. Intento incluir la voz de las mujeres enfocándonos en cómo ellas hicieron uso de las posibilidades y las limitaciones a las que estaban sujetas dentro de los movimientos de liberación y en cómo ellas son politizadas en estos procesos antes que en cómo ellas son re-presentadas por los movimientos de liberación, donde no tienen voz. Creo que las mujeres kurdas han transformado su agentividad colectiva mediante y dentro de la violencia que va más allá de la categoría de "mujeres víctimas del tercer mundo", mediante la participación política en todos los espacios posibles que les fueron "dados".

BIBLIOGRAFÍA

»Açık, N. (2002) "Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye'deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi," in 90'larda Türkiye'de Feminizm, ed. A. Bora ve A. Günal, pp. 279- 306. İstanbul: İletişim Yayınları.

»Arias, A. (2001) “Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchu and the PerformativeProduction of the Subaltern Self,” *PMLA*, issue 116, No.1, pp.75-88.

»Akkaya, A.H. ve Jongerden J.(2010) “2000’lerde PKK: Kırılmalara Rağmen Süreklilik?” , *Toplum ve Kuram*, issue: 4, pp. 79-101.

»Alakom, R. (2005) “Yirminci Yüzyılın Başlarında İstanbul’daki Kürt Kadınları,” in *Devletsiz, Ulusun Kadınları* ed. S. Mojab, pp. 75-100. İstanbul: Avesta Basın Yayın.

»*Amargi Feminist Dergi* (Kış 2006) issue:3, İstanbul: Amargi Yayınları.

»Aslan Ö. (2007) *Politics of Motherhood and the Experience of the Mothers of Peace in Turkey* (Masters Thesis, Boğaziçi University)

»Bayrak, M. (ed.) (2002) *Geçmişten Günümüze Kürt Kadınları*, Ankara: Özge Yayınları

»Bora A. ve Günal A. (2002) “Önsöz,” in *90’ larda Türkiye’de Feminizm*, ed. A. Bora ve A. Günal, pp. 7-11. İstanbul: İletişim Yayınları.

»Buchowski, M. (2006) “The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother,” *Anthropological Quarterly*, issue: 79, pp. 463-482.

»Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

»Cockburn, C. (2001) “The Gendered Dynamics of Armed Conflict and Political Violence,” in *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, ed.. C. O. N. Moser ve F. C. Clark, pp. 13-29. Londra: Zed Books.

»Cordero, I.C. (2001) “Social Organizations: from Victims to Actors in Peace Building,” in Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence, ed. C. O. N. Moser ve F. C. Clark, pp. 151-163. Londra: Zed Books.

»Çağlayan, H. (2007) *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve KadınKimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

»Çağlayan, H. (2011) “TBMM’de Cinsiyet Kompozisyonu Açısından Aykırı Bir Örnek: DTP/BDP, %40 Cinsiyet Kotası ve Ardındaki Dinamikler,” in İsmail Beşikçi, ed. B. Ünlü ve O. Değer, s. 525-551. İstanbul: İletişim Yayınları.

»Filiz, M. (2010) "Ulus Devlet ve Modernleşme Kıskacında Kürt Kadının Uyanış Serüveni," *Dipnot*, issue: 1, pp. 119-133.

»Gandhi, L. (1998) *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, New York: Columbia University Press.

»Kampwirth, K. (2002) *Women and Guerilla Movements: Nicaragua, El Salvador, Chiapas,Cuba*, Pennsylvania: the Pennsylvania State University Press.

»Karlsson, H. (2003) "Politics, Gender, and Genre-The Kurds and 'the West': Writings fromPrison by Leyla Zana" *Indiana University Press*, issue: 3, pp. 158-160.

»Loomba, A. (1993) "Dead Women Tell No Tales: Issues of Female Subjectivity, SubalternAgency and Tradition in Colonial Writings on Widow Immolation in India," *History Workshop Journal*, issue: 36, pp. 209-227.

»Lorentzen, L. A. (1998) "Women's Prison Resistance: *Testimonios* from El Salvador," in *The Women and War Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin, s. 192-202. New York&London: New York University Press.

»Marcos, S. (2006) "İçerideki Sınırlar: Merksika'da Yerli Kadın Hareketi ve Feminizm," in *Farklılık ve Diyalog: Feminizmler Küreselleşmeye Meydan Okuyor*, ed. M. Waller and S. Marcos, pp. 125- 160. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.

»Mohanty, C. (1997) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," in*Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, ed. A. McClintock, A. Mufti ve E. Shohat, pp. 49-74. Minneapolis: University of Minnesota Press.

»Mohanty, C. (2002) "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, issue: 2, pp. 499-535.

»Mojab, S.(2005) "Devletsiz Olanın Yalnızlığı: Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları,"in *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, ed. S. Mojab, pp.13-40. İstanbul: Avesta Basın Yayın.

»Moore, D.C. (2001) "Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post Soviet? Toward a GlobalPostcolonial Critique," *PMLA*, issue:1, pp. 111-128.

»Mora, M. (1998) “Zapatismo: Gender, Power, and Social Transformation,” in *The Women andWar Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin, pp. 164-176. New York&London: New York University Press.

»Mulinari, D. (1998) “Broken Dreams in Nicaragua,” in *The Women and War Reader*, ed. L.A. Lorentzen ve J. Turpin, pp. 157-163. New York&London: New York University Press.

»Natali, D. (2009) *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran’da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*, İstanbul: Avesta Basın Yayın.

»Neugebauer, M. E. (1998) “Domestic Activism and Nationalist Struggle,” in *The Women and War Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin, pp. 177-183. New York&London: New York University Press.

»Orhan, G. (2009) “Annelik ve Politika: Barış Annelerinin Öğrettikleri,” *Toplum ve Kuram*, issue: 1, s. 97-102.

»Özar, Ş; Nesrin Uçarlar and Osman Aytar (2013) *From Past to Present, A Paramilitary Organization in Turkey: The Village Guards System*, Diyarbakır: DISA Yayınları.

»Ramazanoğlu, C., Holland, J. (2006) *Feminist Methodology: Challenges and Choices*, Londra: Sage Publications.

»Sancar, S. (1997) *Siyasal Yaşam Ve Kadınlara Destek Politikaları*, Ankara: KSSGM Yayınları.

»Sancar, S. (2001) “Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türkve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum,” *Toplum ve Bilim*, issue: 90, pp.22-40.

»Sancar, S. (2004) “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”. *Doğu Batı*, issue: 29, pp.197-211.

»Sharoni, S. (2001) “Rethinking Women’s Struggles in Israel Palestine and in the North ofIreland,” in *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, ed. C. O. N. Moser ve F. C. Clark, pp. 85-99. Londra: Zed Books.

»Shayne, J. D. (1999) “Gendered Revolutionary Bridges: Women in the Salvodaran ResistanceMovement (1979-1992)”. *Latin American Perspectives*, issue: 26, pp.85-102.

»Sinha, M. (2006) *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham/London: Duke University Press.

»Spivak, G. (1988) “Can the Subaltern Speak?” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson ve L. Grossberg, pp. 66-111. Chicago: University of Illinois Press.

»Yalçın-Heckmann, L. ve Van Gelder, P. (2000) “90’larda Türkiye’de Siyasal DönüşümüÇerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler,” in *Vatan Millet Kadınlar*, ed. A. Altınay, pp. 325- 355. İstanbul: İletişim Yayınları.

»Yuval-Davis, N. (2007) *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İstanbul: İletişim Yayınları.

»Yüksel, M. (2006) “The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey,” *MiddleEastern Studies*, issue:5, pp. 777-802.

»*Toplum ve Kuram* (Fall 2009) issue:2.

»*Toplum ve Kuram* (Fall 2010) issue:4.

»*Toplum ve Kuram* (Spring-Summer 2011) issue:5.

»Turpin, J. (1998) “Many Faces: Women Confronting War,”in *The Women and War Reader*, ed. L. A. Lorentzen ve J. Turpin, pp. 3-18. New York&London: New York University Press.

DILAN BOZGAN

Investigadora kurda. Está escribiendo su tesis de maestría, “El Movimiento de Mujeres Kurdas en Turquía” en el departamento de los Estudios de Mujer de la Universidad de Ankara en Turquía. Es

licenciada en economía de la Universidad Técnico de Oriente Medio (METU) en Ankara. Trabajó en el Instituto de la Investigación Política y Social de Diyarbakir como la coordinadora de las investigaciones. Realizó proyectos de investigación sobre la Cuestión Kurda en Turquía. Sus intereses de investigación son el género y la etnicidad, poscolonialidad, conflictos armados y violencia. Es integrante del Programa "Poscolonialidad, estudios fronterizos y transfronterizos en los Estudios Feministas" (IDAES/UNSAM).

Pies de página:

94. En 1999, cuando su líder Abdullah Öcalan (que estuvo exiliado en Siria alrededor de 20 años) fue capturado por Turquía, el PKK cambió su estrategia; aboliendo su interés principal en la liberación nacional y anunciando una iniciativa de paz para luchar por los derechos culturales y lingüísticos del pueblo kurdo. Junto con el proceso de democratización que comenzó con la aceptación de Turquía como un candidato para la Unión Europea, el PKK y en un sentido amplio el "Movimiento de Liberación de Kurdistán" comenzó a organizarse con estrategias de base.

95. Un punto importante que distingue a la participación de las mujeres kurdas de otros movimientos similares son los ataques con bombas suicidas que las mujeres kurdas cometieron durante la segunda mitad de la década del 90. Estos mostraron un carácter distinto tanto del movimiento de liberación como de la organización de las mujeres dentro del movimiento. En 1995, el PJA (Partido de Mujeres Libres) fue formado como un ejército de mujeres autónomo. Estos temas no han sido todavía investigados dado que los conflictos políticos que actualmente se están desarrollando dejan poco espacio para esta discusión, pero es seguro que la participación violenta distintiva de las mujeres debería ser estudiada en profundidad en otros trabajos.

96. Prefiero utilizar este nombre para indicar al movimiento más grande que une a la organización guerrillera con los partidos políticos/legales en Turquía, Siria, Irán e Irak, y también con las organizaciones civiles, los medios de comunicación, sindicatos, organizaciones de mujeres, etc

97. Spivak realiza un juego de palabras con el doble significado de la palabra representación; re-presentación como simbolización y representación como hablar y actuar.

98. A pesar de que hay distintas corrientes políticas dentro del llamado "Movimiento Kurdo de Liberación Nacional", el movimiento guerrillero está organizado solo dentro de una línea política que se llama a sí misma Movimiento de Liberación de Kurdistán. El movimiento de mujeres que es llamado "Movimiento Kurdo de Mujeres", que es un movimiento popular masivo de mujeres que ha atraído a numerosas mujeres al frente (no solo las mujeres de la elite intelectual) también está organizado bajo la organización más general del Movimiento de Liberación de Kurdistán. La rama en Turquía que une a todas las mujeres organizadas en los distintos niveles políticos es llamada el Movimiento Democrático y Libre de Mujeres.

99. Después del golpe militar del 12 de septiembre de 1980, la historia contemporánea de Turquía estuvo marcada por numerosas violaciones de derechos humanos. Cerca de dos millones de personas fueron incluidos en una lista negra por el estado como enemigos potenciales, cien mil personas fueron acusadas de ser miembros de organizaciones terroristas (cualquier tipo de movimiento social era considerado un grupo terrorista), treinta mil personas se exiliaron y otras treinta mil fueron despedidas de sus trabajos. Miles de personas murieron a causa de la tortura y miles fueron desaparecidas, a pesar de que el número no ha sido determinado exactamente. Estas estadísticas oficiales fueron calculadas por la "Comisión de Investigación de Golpes militares y Memorándums" (Research Commision of Military Coups and Memorandums) que fue conformada por el Parlamento Turco en el año 2010.

100. De acuerdo con The Times, está dentro de las "diez cárceles más infames en el mundo". [Hines, Nico (2008-04-28). "The ten most notorious jails in the world". The Times (London). Consultado 2010-05-01.]

101. "La guardia del pueblo" es un grupo paramilitares. Originalmente fueron organizados y fundados por el Estado turco en 1985. Su propósito era actuar como milicias locales en ciudades y pueblos y protegerlos de los ataques y represalias de las guerrillas del Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK).

102. Literatura académica sobre los roles de las madres en el Movimiento de Liberación de Kurdistán ha más o menos aparecido. Información sobre las Madres de la Paz puede encontrarse en Sancar, 2001; Aslan, 2007; Orhan, 2009.

103. Alrededor de 3 millones de pobladores kurdos fueron desplazados en un día y sus pueblos fueron quemados por las fuerzas armadas turcas bajo la obligación de unirse a las organizaciones paramilitares de la "guardia del pueblo" que eran reclutadas por el Estado Turco o de abandonar su tierra antes del próximo amanecer. (Özar, Uçarlar and Aytar, 2013).

104. Ella era la esposa de Medhi Zana, el alcalde de izquierda kurdo de Diyarbakir (la capital no oficial de Kurdistán) en 1978, que fue encarcelado luego del golpe militar de 1980. Leyla Zana era una campesina "analfabeta" que no podía hablar turco y se volvió políticamente activa en la defensa de los derechos de su marido en la década del '80, enfrentándose a los oficiales turcos de la prisión de Diyarbakir. Hacia fines de la década del '90 era el símbolo de la liberación kurda y de la lucha por el reconocimiento de la identidad kurda. Entre 1994 y 2004 estuvo en prisión por diez años y cuando fue liberada volvió a la política para ser la líder del Movimiento de la Sociedad Democrática (Movement of Democratic Society) en 2005. "Su vida contiene a todo el movimiento de resistencia curdo como en un microcosmos" (Yalçın-Heckmann and Gelder, 2000).

105. En la historia turca, la primera organización kurda de mujeres fue la Sociedad para el Levantamiento de las Mujeres Kurdas (Society for the Rise of Kurdish Women) que se conformó en 1919 y fue prohibido inmediatamente después por el Imperio Otomano. La segunda organización kurda de mujeres se estableció en 1977; la Asociación de Mujeres Revolucionarias Democráticas" (Association of the Revolutionary Democrat Women). Fue prohibida en 1980 luego del golpe militar que revocó el derecho de crear organizaciones civiles hasta 1990.

106. Los números nunca son exactos porque los casos están cerrados a la opinión pública. Este es un número estimado informado por el BDP (Partido de la Paz y la Democracia).

107. Sus pechos fueron cortados.

Hacia una descolonización de los discursos en torno a la mutilación genital femenina (MGF)

Isabel Ortega Sánchez

> The women's movement has provided one of the spaces where many differents drums can be beaten to many different tunes at the same time. (Nfah-Abbenyi)

PLANTEANDO EL PROBLEMA DE LA MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA EN UN MARCO COMPARATIVO

En 2010 comencé un estudio interdisciplinar [108] con el objetivo de profundizar en el valor clasificatorio del cuerpo, en su capacidad simbólica para transmitir significados de primer orden y en cómo operan determinadas prácticas corporales violentas de clasificación social que construyen los cuerpos sexuados de las mujeres. Partiendo de la premisa de que la ontología corporal es una ontología social, quería entender los mecanismos por los que los cuerpos trascienden lo biológico y devienen biopsicosocioculturales, encarnando significados sociales de primer orden que despliegan su eficacia en las instituciones familiares, sociales, políticas, económicas y simbólicas. Para ello, partía del marco teórico que me brindaba el pensamiento de Judith Butler sobre la performatividad de género, unido a la teoría de Mary Douglas del cuerpo como

superficie simbólica por excelencia y principal medio de clasificación social. A partir de la teoría de Mauss del cuerpo humano como imagen de la sociedad según la cual no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social, Douglas nos hizo ver que "donde no exista una preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales", adelantando la hipótesis de que "el control corporal constituye una expresión del control social" y, por tanto, que "difícilmente podrá imponerse con éxito un control corporal sin que exista un tipo de control equivalente en la sociedad" (Douglas, 1973: 94-95). Además, Mary Douglas anticipó la utilidad instrumental de la exageración de las diferencias entre "hombres" y "mujeres" para el sustento del orden social.

Con este enfoque me propuse analizar las modificaciones genitales femeninas [109] incluidas por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como un tipo de violencia contra la mujer en el concepto de Mutilación Genital Femenina (MGF), tipificada expresamente en España en el Código Penal y con un tratamiento procesal especial que permite perseguir esta práctica aún cuando se produzca fuera del territorio español. Estas prácticas y su erradicación despiertan una enorme atención mediática y sus campañas de prevención reciben una considerable dotación ,igentes enssiionar sobre la ablacigua, la etnograf122ue amplia la jurisdiccihecho de que cada persona tiene unaparte femenina yeconómica. El 25 de noviembre de 2012, con ocasión del Día Internacional contra la Violencia de Género, la Comisión Europea emitía un comunicado de prensa difundiendo una nueva estrategia

para reforzar el combate contra la mutilación genital femenina que incluía una generosa financiación para programas de prevención y sensibilización de la opinión pública, la formación específica de profesionales de la salud y la creación de indicadores que permitan establecer el número de mujeres y niñas afectadas o en riesgo en cada uno de los países europeos.

Al profundizar en el concepto de MGF que aporta la OMS, según el cual la mutilación genital femenina comprende todos los procedimientos consistentes en la resección parcial o total de los genitales externos femeninos así como otras lesiones de los mismos "por motivos no médicos", se hace evidente el etnocentrismo que encierra esta salvedad pues si comparamos la definición y las tipologías que especifica a continuación y el desarrollo de sus programas de prevención, vemos que ninguno incluye alguna de las prácticas mutiladoras presentes en la sociedad occidental, entendiendo esta como un constructo histórico y geopolítico particular. ¿Por qué? Porque la OMS y otras instituciones internacionales conceden a las resecciones de tejido genital de la cultura occidental justificación médica, sin reflexionar sobre el carácter cultural e histórico de la medicina occidental. No existe un cuerpo universal y a-histórico, sino que el cuerpo es biología percibida, interpretada y transmitida dentro de una cultura particular que está en proceso y lo mismo puede decirse de las percepciones en torno a la salud y la enfermedad. Por tanto, determinar cuándo un motivo es médico o terapéutico depende de la ideología y las creencias asimiladas en cada tiempo y lugar y de las

relaciones de poder y dominación. A continuación señalaré tres situaciones que muestran el carácter ideológico de nuestra ciencia biomédica.

La primera tuvo lugar en los siglos xix y primera mitad del xx, cuando la concepción en torno al género, al sexo y la sexualidad femenina generó un discurso etnomédico que prescribía la extirpación o la cauterización del clítoris (y a veces ovariotomías), como tratamientos contra "enfermedades" como la histeria, el deseo sexual excesivo, la ninfomanía o la masturbación. Estas mutilaciones físicas eran la respuesta a la represión y al control de la sexualidad que se quería ejercer sobre los cuerpos de las mujeres. La última clitoridectomía de la que se tiene constancia, se practicó en 1948 en Estados Unidos a una niña de 5 años como cura para la masturbación (Ehrenreich y English, 2010:175), aunque la mutilación de la sexualidad femenina se prolongaría aún un tiempo, desplazada al terreno psíquico.

La segunda situación parte de la actual creencia de la sociedad occidental en el dimorfismo sexual y en base a la misma se "fabrican los cuerpos sexuados, generizados y de sexualidad heterosexual" (Burgos, 2007: 249). Nuestra ciencia médica no es neutral sino que se mueve dentro de la ideología dominante del dualismo sexual. Esto ha supuesto patologizar los cuerpos intersexuales y prescribir cirugías de reasignación de sexo que implican reseccionar tejido genital externo sano. En estos casos la cultura biomédica occidental se enfrenta a estas anomalías y ambigüedades que contradicen el sistema de categorías y rótulos en el que se ha invertido, bien reduciendo la anomalía a una de las categorías culturales aceptadas, o bien manipulando físicamente la anomalía (Douglas, 1991). Cheryl

Chase, activista intersexual que sufrió una de estas reasignaciones, denuncia que lo que se denomina "normalización" constituye el intento de "producir cuerpos sexuados y sujetos generizados normativamente a través de actos constitutivos de violencia" y que la decisión de intervenir quirúrgicamente de manera prioritaria órganos sanos se produce por "la incomodidad extrema que despierta la ambigüedad sexual en nuestra cultura" (Chase, 2005:87). Desde la Antropología de género se cuestiona la universalidad de las matrices bipolares, pues la creencia en el dimorfismo sexual entre mujeres y hombres no es universal en el tiempo ni en el espacio. Así, el pensamiento científico europeo pasó en la segunda mitad del siglo xviii del sistema unisexo al dualismo sexual, fijando dos sexos opuestos, estables e inconmensurables, lo que implica que el género precede al sexo (Laqueur, 1994). Y tampoco se da en todas las sociedades esa reducción categorial a dos sexos, muchas contemplan la existencia de un tercer sexo o de transversalidades que permiten cruzar las categorías establecidas y transitar entre ellas, pudiendo distinguir entre sociedades analógicas y sociedades digitales (Gómez Suárez, 2010). Frente a la actual creencia de la sociedad occidental en el dimorfismo sexual como realidad universal, algunas pensadoras rechazan la existencia de la categoría de género en el mundo precolonial. Es el caso de Oyèrónké Oyěwùmí (1997), que niega que el género fuese una categoría preexistente en la organización yoruba antes de la colonización, y María Lugones (2008), que considera el dimorfismo biológico, el heterosexualismo y el patriarcado insertos en la organización colonial moderna del género que se impone a otros pueblos. Rita Segato aporta una tercera visión que reconoce la existencia de "una organización patriarcal, aunque diferente de la del

género occidental, y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad" basándose en "la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas" (Segato, 2011: 32).

La tercera situación que incorporo a este marco comparativo es la cirugía estética genital, actualmente en auge dentro de un contexto de mercantilización corporal. Los beneficios económicos que generan las cirugías estéticas fomentan nuevos discursos de normalización de la apariencia de la vulva a partir de una idealización que califica de malformación unos labios menores prominentes o asimétricos y que no salvaguarda precisamente la integridad del tejido genital femenino. El discurso médico mercantilista fomenta una representación de la vulva basada en la estandarización de un prototipo que reduce el patrón de diversidad morfológica. Las desviaciones de ese patrón son calificadas de malformaciones sin que concurran motivos terapéuticos ni médicos que justifiquen estas cirugías meramente estéticas, basadas en el ideal de juventud —con la patologización de la edad—y en los nuevos itinerarios corporales de seducción dominantes en la cultura dentro de los viejos marcos valorativosnormalizados por la misma (Ortega, 2014). Todo esto muestra el carácter etnocientífico de estas nuevas "patologías". [110]

Sin embargo, estas prácticas se dotan de un tratamiento discursivo caracterizado por el racionalismo y la asepsia que contrasta con los enfoques aplicados a la MGF. Parecida es la situación de la vaginoplastia, que lleva al quirófano una práctica extendida entre muchas poblaciones cuya finalidad es estrechar y/o secar la vagina aplicando diversas sustancias o productos en el área

urogenital en forma de cremas, supositorios, lavados vaginales o baños y vapores o duchas con el fin de calentar o resecar la vagina y apretar el introito vaginal, ya sea con alumbre u otras hierbas, y cuyo objetivo es aumentar el placer de los hombres. Los significados e implicaciones de ambas prácticas son analizadas más extensamente en *Esculpir el género* (Ortega, 2013).

Todas estas intervenciones médicas reseccionan tejido genital sano construyendo un discurso de patologización exclusivo de la denominada sociedad moderna occidental. Lo paradójico es que cuando analizamos las tipologías [111] de la MGF, encontramos una detallada casuística que recoge de forma pormenorizada cualquier posible acción sobre los genitales femeninos para luego, al fijar la población de riesgo y la extensión de la práctica, dejarla incoherentemente reducida a algunos países de Asia, Oriente Medio y principalmente África. No encontramos en Europa o en Estados Unidos ningún plan de prevención o actuación contra la MGF que no se dirija a esos territorios o a las comunidades afrodiásporicas. No se abre el debate sobre nuestras formas de construcción quirúrgica del cuerpo femenino basadas en preconcepciones culturales: unas cirugías pediátricas de reasignación que sufren bebés intersexuales y una cirugía estética de la vulva que alcanza a mujeres cada vez más jóvenes. Todo lo contrario, asistimos actualmente a un auge terrible de la cirugía genital femenina, un aumento de la demanda en mujeres cada vez más jóvenes y un auténtico bombardeo publicitario de la labioplastia (para la que hasta se anuncian cupones-descuento por internet en las páginas de chollos locales) y sobre el que la OMS no se pronuncia en absoluto.

DEL GÉNERO AL COLONIALISMO. INTERPRETANDO EL ETNOCENTRISMO DEL CONCEPTO DE MGF

Avanzando mi estudio sobre estas disciplinas corporales, se hizo cada vez más evidente la incoherencia de los organismos e instituciones internacionales a la hora de etiquetar los actos de violencia. Supone un mirar lejos para no traer al debate la realidad de las mujeres en la sociedad occidental, que no tienen garantizada su integridad corporal. De hecho, el auge de un número cada vez mayor de disciplinas corporales [112] presiona a los cuerpos femeninos de la sociedad occidental a moldearse y reducirse más que nunca. Este tratamiento sesgado y etnocéntrico me ha llevado a considerar que la MGF no solo crea cuerpos generizados dentro de una sociedad determinada, no solo es un marcador de género que crea la categoría de mujer apta para el matrimonio; además, contribuye claramente a amplificar la percepción de diferencia intercultural: aumentando el contraste entre sociedades y congelando en el tiempo a los otros pueblos privándoles de su proceso histórico particular. Así, en la lucha contra las tradiciones nefastas, la sociedad occidental construye marcos normativos que manipulan nuestra percepción de otras sociedades (Butler, 2010), presentándolas como atrasadas para situarse dicotómicamente como ejemplo de modernidad, progreso, civilización…, en un ejercicio más de imposición cultural dentro del actual proceso de globalización. La lucha occidental contra la MGF y otras "tradiciones nefastas" supone nueva instrumentalización de los cuerpos para definir y jerarquizar otras sociedades. Cumple una doble función geopolítica: construye a la sociedad occidental en su papel de rechazo a estas prácticas en la ilusión de modernidad y

libertad y como autoproclamada garante mundial de los derechos de las mujeres y alteriza a las comunidades que la defienden, representándolas como estáticas y bárbaras; convirtiéndose así en una herramienta de autodefinición por comparación y oposición. Vemos por tanto el valor del cuerpo como principal medio de clasificación de las sociedades, pero no solo como marcador de género, sino como marcador étnico o intercultural que alteriza a otros pueblos y representa sus culturas petrificadas en el tiempo.

En el tratamiento de la MGF, la ausencia de una reflexión paralela sobre los cada vez más opresivos modelos e idealizaciones del cuerpo femenino en la sociedad occidental y la omisión de cualquier medida y estrategia de protección coherente, muestra que lo que motiva su persecución no es exclusivamente la eliminación de las violencias contra las mujeres sino el mantenimiento de un imaginario colonial que perpetúa el viejo binomio civilización-barbarie, en el que Occidente se erige en "avatar tanto de la libertad como de la modernidad" [113] y en el que "la libertad de la mujer se instrumentaliza para atacar culturalmente al Islam" (Butler, 2010: 149). Cabe preguntarse con Rita Segato "si esta actitud no pretende descalificar y desmoralizar a los pueblos para mantenerlos bajo la tutela del mundo blanco" (Segato, 2011).

SUPERANDO LAS NARRATIVAS DE LA VICTIMIZACIÓN DESDE UN COMPROMISO FEMINISTA POSCOLONIAL

La lucha institucional contra la MGF, con su profundo etnocentrismo, supone un neocolonialismo intelectual en el actual panorama de guerra entre culturas [114] ; configura en la otredad a los demás pueblos y estigmatiza a sus poblaciones, negando especialmente a las mujeres —doblemente subalternizadas— su capacidad de agencia. Los discursos de alteridad presentes en la configuración de la MGF crean un imaginario con una visión monolítica y estática de los pueblos y reducen a las mujeres africanas a la categoría de "mujertercermundista": sometidas por sus culturas, incapaces de detectar o reaccionar ante la opresión y siempre necesitadas de ayuda. Esta comprensión trae al marco teórico de mi trabajo sobre la MGF el pensamiento crítico poscolonial como una herramienta de análisis fundamental. Dentro del mismo, pensadoras como Gayatri Spivak denuncian el neocolonialismo intelectualista que rige la actitud paternalista de salvamento de la "mujer-del-Tercer-mundo", difundiendo la idea de que "los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena" (Spivak, 2009:95). El pensamiento eurocéntrico crea y reproduce nuevos discursos que colonizan a esta mujertercermundista, creando un imaginario de mujer subalterna, victimizada y politizada en el actual contexto de globalización y guerra de culturas.

La cobertura mediática de la MGF acapara muchas de las noticias que nos llegan de África, y el resto no suelen ser mejores. Como resultado, nos muestran una historia única de África, una historia de violencia, de mujeres y niñas mutiladas que se impone a base de mostrar constantemente a un pueblo "como una cosa, una sola cosa, una y otra vez, hasta que se convierte en eso". Así

reflexionaba en 2009 la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie en una conferencia TED, contando en primera persona el momento en el que conoció a su compañera de habitación en una residencia universitaria de Estados Unidos y descubrió que "no había posibilidad de una conexión como iguales".

> Me impresionó que ella sintiera lástima por mí incluso antes de conocerme. Su posición por oposición ante mí, como africana, se reducía a una lástima condescendiente. Mi compañera conocía una sola historia de África, una única historia de catástrofe. En esta única historia, no era posible que los africanos se parecieran a ella de ninguna forma, no había posibilidad de sentimientos más complejos que lástima, no había posibilidad de una conexión como iguales (Adichie, 2009).

La construcción de la "mujer del Tercer Mundo" como sujeto monolítico singular en el discurso humanista de Occidente es criticada por Chandra Mohanty, que denuncia cómo algunos escritos feministas

> "colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y por tanto, producen/representan un compuesto singular, la "mujer del Tercer Mundo", una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente" (Mohanty, 2008: 121).

Así, los discursos de algunos movimientos feministas hegemónicos que se autorrepresentan como universales colaboran en la representación de la historia única y en la colonización discursiva de las mujeres que se encuentran en la periferia de los centros de producción del saber. Algunas feministas blancas, como advierte Karina Bidaseca, silencian estas mujeres e incluso hablan por ellas, sosteniendo "una retórica salvacionista de las mujeres color café" que resulta claramente imperialista (Bidaseca, 2011: 96). En esta línea, Molara Ogundipe-Leslie denuncia que dentro del discurso euroamericano, al extraer oportunamente las cirugías estéticas occidentales del concepto de mutilación, se está instrumentalizando la mutilación genital femenina en lo que denomina "narrativas de la victimización" de las mujeres africanas (Ogundipe-Leslie, 1994).

En cambio, desde los márgenes irrumpe en este escenario un pensamiento feminista poscolonial capaz de recoger las voces de todas las mujeres y todos los feminismos, cuestionando la representación que el sujeto colonial elabora de la "otra" poscolonial además de la universalidad de las categorías y de las experiencias del feminismo blanco, sumando el racismo y la pobreza a la opresión de género y reivindicando ennegrecer el feminismo (Carneiro, 2005; Curiel, 2007). Como advierte Karina Bidaseca, "en la actual división internacional del trabajo intelectual, el Sur se resiste a seguir ocupando el lugar del informante nativo. El Sur produce teoría y praxis" (2011: 250). Por tanto, desde un planteamiento feminista poscolonial es fundamental abordar la teoría y praxis que producen las mujeres africanas sobre las disciplinas corporales de modificación genital y su actitud ante el tratamiento internacional

contra la MGF. La diversidad de posturas de las mujeres africanas en torno a la MGF aparece recogida en 2006 en la *Carta de Principios Feministas para las Feministas Africanas* de Accra (Ghana) [115] .

En líneas generales, con Ama Ata Aidoo, Catherine Acholonu, Chikwenye Ogunyemi, Oyéronké Oyewùmi, Flora Nwapa, Filomina Chioma Steady, Mariama Bâ, Obiama Nnaemeka o Wangari Maathai entre otras muchas, vemos que las pensadoras africanas procedentes de diferentes ámbitos de conocimiento y con una gran diversidad de planteamientos comparten la consideración del proteccionismo occidental como una injerencia, un neocolonialismo y denuncian las narrativas de victimización de algunas instituciones occidentales y del que Anthonia Kalu ha denominado el *Missionary Feminism*. Además, niegan que el patriarcado sea el único factor de la opresión de las mujeres en África, reivindicando un tratamiento más complejo que tenga en cuenta las intersecciones entre raza, sexo y clase, su historia de explotación colonial o el expolio material y cultural. Además, rechazan el uso de la categoría Mujer como sujeto universal [116] y la universalización de las categorías occidentales, como el género.

Pero por otro lado, también encontramos a intelectuales africanas que se autodenominan feministas y reivindican un frente común en la lucha contra la opresión y sus diferentes manifestaciones. Desde estas posiciones, no solo se oponen a las mutilaciones genitales sino que además reclaman la colaboración de "sus hermanas blancas". Es el caso de Awa Thiam que denuncia como fin último de la ablación la eliminación del deseo femenino como elemento de dominación y de control de la mujer y de reducción de su sexualidad a la reproducción. Pero además, Thiam se

pregunta por la auto-opresión, por los procesos de racionalización de las mutilaciones genitales que hacen que sean las propias mujeres quienes la gestionen y quienes desprecien a las no mutiladas (Pereyra, 2002).

DESCOLONIZAR EL FEMINISMO COMO ESTRATEGIA FUNDAMENTAL

Tras lo expuesto, se impone la necesidad de cuestionarse la legitimidad de los discursos elaborados por las instituciones internacionales y el feminismo eurocéntrico hegemónico, pues permanecen en un imaginario colonialista y a la vez lo renuevan constantemente. Aplicar la perspectiva de género y la antropología del cuerpo en el estudio de las prácticas y disciplinas corporales de modificación genital definidas como MGF es fundamental y nos aporta eficaces elementos de comprensión, pero se revela insuficiente. La búsqueda de un análisis descolonial no imperialista exige deslocalizar la práctica e incluir las cirugías occidentales de reasignación de bebés intersexuales junto con la cirugía estética genital; y escuchar lo que nos tienen que decir las mujeres africanas. Por tanto es imprescindible el marco teórico del pensamiento feminista poscolonial. En este recorrido teórico-metodológico, el concepto de descolonizar el feminismo se revela como una herramienta imprescindible, pues evita la imposición de un pensamiento único y permite el *pluralismo histórico* que reclama

Rita Segato, donde "los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía deliberativa para producir su propio proceso histórico" (Segato, 2011: 24).

Y es que, aunque las tradiciones culturales no son fijas sino que están en permanente proceso de cambio, frente a la presión del colonialismo o de la globalización, aumentan su potencial como emblemas culturales y despiertan un instinto de conservación ante la injerencia y la desposesión. Frente al imperialismo, la colonización, la descolonización y la globalización, las mujeres devienen responsables de "corporizar" la identidad nacional, "encarnando" los valores e ideales sociales. El proceso de globalización produce en las mujeres efectos similares a los de las luchas anticoloniales, donde las mujeres suelen ser politizadas por la causa nacionalista y la tendencia a ensalzar las tradiciones propias pre-coloniales alcanza siempre una mayor intensidad después de la independencia (Katrak, 1996). Además, Katrak teoriza sobre las políticas del cuerpo femenino y establece que el cuerpo de la mujer está en un estado de exilio, incluyendo el auto-exilio y la autocensura, la otredad y la alienación dentro del patriarcado indígena (historizado dentro de diferentes culturas e historias), reforzadas por las prácticas coloniales (Katrak, 2006). Así, en el proceso colonial y postcolonial, frente al imperialismo y la globalización, los cuerpos de las mujeres van a soportar la suma de las estructuras patriarcales coloniales, unas exaltadas e idealizadas estructuras patriarcales pre-coloniales y la presión imperialista de los movimientos emancipatorios de liberación de la mujer.

Todo esto hace imprescindible descolonizar el feminismo con urgencia, pues como Karina Bidaseca advierte "es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde se juega la vida de las mujeres del tercer mundo" (entrevista, 2011:250). El enfoque colonial y la retórica salvacionista que preside los discursos contra la MGF solo puede producir una parálisis en el proceso histórico que viven los pueblos donde se practica, con su consiguiente fortalecimiento como emblema cultural y elemento definitorio de la identidad social, a la vez que reduce la capacidad de agencia en su propio devenir histórico de las mujeres afectadas.

BIBLIOGRAFÍA

»Adichie, Chimamanda Ngozi. 2009. "El peligro de la historia única", TED. Disponible en goo.gl/RI65lw Consultado el 24 de febrero de 2013.

»Almazán Tomás, David y Ortega Sánchez, Isabel. 2011. "Mutilación genital femenina en África: Moolaadé (2004), de Osmane Sembène". *Quaderns de Cine*, vol. 7, pp. 55–66.

»Bidaseca, Karina, 2010. *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires: Ed. SB.

»Bidaseca, Karina. 2011. "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial", en Bidaseca, K. (Comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*, Buenos Aires: Ed. Godot. pp. 17-47.

»Bidaseca, Karina. 2015. "Los peregrinajes de los feminismos de color en el pensamiento de María Lugones", *Estudos Feministas*, [S.l.], vol. 22, nº. 3, 2015. Disponible en: goo.gl/3GM8RL, Acceso el 01 Mar. 2015.

»Burgos Díaz, Elvira. 2007. “Identidades entrecruzadas”, *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 39, pp. 245-253.

»Burgos Díaz, Elvira. 2008. *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid: Antonio Machado Libros.

»Butler, Judith. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona: Paidós.

»Carneiro, Sueli. 2005. “Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”, *Nouvelles Questions Féministes*: Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe, vol. 24, nº 2, pp. 21-26.

»Curiel, Ochy. 2007. “Los Aportes de las Afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “mujeres”“, en *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol. III, Catálogos, Buenos Aires.

»Chase, Cheryl.2005. “Hermafroditas con actitud. Cartografiando la emergencia del activismo político intersexual”, en Grupo de Trabajo Queer (Ed.), *El eje del mal es heterosexual: Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 87-108.

»Douglas, Mary. 1988. *Símbolos Naturales*, Madrid: Alianza.

»Douglas, Mary. 1991. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo xxi.

»Ehrenreich, Barbara; English, Deirdre. 2010. *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a mujeres*, Madrid: Capitán Swing Libros.

»Fausto-Sterling, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados*, Barcelona: Melusina.

»Gómez Suárez, Águeda. 2010. “Los sistemas sexo/género en distintas sociedades: modelos analógicos y digitales”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 130, nº 1, pp. 61-96.

»Griaule, Marcel. 2000. *Dios de agua*, Barcelona: Alta Fulla.

»Huntington, Samuel. 2005. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.

»Katrak, Ketu. 1996. “Post-colonial women’s colonised states: Mothering and m-othering in Bessie Head’s A Question of power and kamala das’ my story”. *Journal Of Gender Studies*, vol. 5, no 3, p. 273-291.

»Katrak, Ketu H. 2006. *Politics of the Female Body: Postcolonial Women Writers of the Third World*, New Brunswick, NJ, and London: Rutgers University Press.

»Laqueur, Thomas. 1994. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra.

»Lugones, María. 2005. “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 25, pp. 61-75.

»Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial”, en *Género y descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.

»Mohanty, Chandra Tapalde. 2008. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Suárez, L. y Hernández R. A. (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra, pp. 117-163.

»Mora, Luís María y Pereyra, Victoria. 1999. *Mujeres y solidaridad. Estrategias de supervivencia en el África Subsahariana*, Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación.

»Mozo González, Carmen. 2001. “Universos simbólicos y estilos de pensar: contextos y significados de la obra de Mary Douglas”, en Valcárcel, A. y Romero, R. (eds.), *Pensadoras del siglo xx*, Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer. Junta de Andalucía, pp. 213-233.

»Ockrent, Christine y Treiner, Sandrine. 2007. *El libro negro de la Condición de la Mujer*, Madrid: Aguilar.

»Ogundipe-Leslie, Molara. 1994. *Recreating Ourselves: African women and critical transformations*. Trenton: Africa World Press.

»Ortega Sánchez, Isabel. 2013. *Esculpir el género: nuevas fronteras de la mutilación genital femenina*. Palma de Mallorca: Edicions Universitat de les Illes Balears.

»Ortega Sánchez, Isabel. 2014. "Nuevos itinerarios corporales de seducción. La estética del contorno genital", *Dossiers feministes*, nº 18, pp. 139-150.

»Oyěwùmí, Oyèrónké. 1997. *The invention of women: Making an African sense of western gender discourses*, EE.UU: Univesity of Minnesota Press.

»Pérez Ruiz, Bibiana. 2010. *Otra manera de sentir: Feminismos negros, género y estudios literarios en el África Subsahariana*. Consultado el17/03/11 Disponible en goo.gl/zGoKlm.

»Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en Perú Indígena, vol. 13, no. 29, Lima.

»Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", 2000. Disponible en goo.gl/Li8daE.

»Segato, Rita. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K; Vazquez Laba, V. (Comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*, Buenos Aires: Ed. Godot. pp. 17-47.

»Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona: Museu d'Art Contemporari de Barcelona.

»Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Crítica de la razón poscolonial: Hacia una crítica del presente evanescente*. Madrid: Ediciones Akal.

»Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, R. Aída (eds.). 2008. *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra.

»Tamale, Sylvia (ed.). 2011. *African sexualities: A reader*. Fahamu: Pambazuka.

»Thiam, Awa. 1983. "El combate de las mujeres por la abolición de las mutilaciones sexuales", en *La mujer y las esferas de poder. La política, la economía y los movimientos sociales. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. xxxv, nº 4, Ed. UNESCO, pp. 793-802.

»Thiam, Awa. 1986. *Black Sisters, Speak Out. Feminism and opression in Black Africa*. Londres: Pluto Press.

OTRAS FUENTES

»"Entrevista a Karina Bidaseca: "La descolonización del feminismo", en *Papeles de trabajo*, año 5, núm. 5, 2011, pp. 247-261. goo.gl/c10vOJ

ISABEL ORTEGA SÁNCHEZ

Licenciada en Derecho por la Universidad de Granada, Licenciada en Antropología Social y Cultural por la UNED, Máster en Relaciones de Género por la Universidad de Zaragoza. Certificado Europeo de Formación Universitaria en Ingeniería Social del Institut Européen Interuniversitaire de l'action Sociale (IEIAS). Doctoranda en Relaciones de Género y Estudios Feministas de la Universidad de Zaragoza. Profesora externa del Máster en Relaciones de Género de la Universidad de Zaragoza. IV Premio De Investigación de la Cátedra de Estudios de Violencia de Género de la Universitat de les Illes Balears (UIB) en 2011. Miembro de la Comisión Asesora del Observatorio de Igualdad de Género de la Universidad de Zaragoza.

Pies de página:

108. Este estudio, que obtuvo el Premio De Investigación de la Cátedra de Estudios de Violencia de Género de la Universitat de les Illes Balears (UIB) en 2011, fue publicado en 2013 con el título Esculpir el género. Nuevas fronteras de la mutilación genital femenina.

109. Hace años la lectura de Dios del agua, la etnografía de Marcel Griaule sobre la sociedad dogón (Malí) me hizo reflexionar sobre la ablación como práctica de control social a través del control corporal, como expresión de las concepciones vigentes en la sociedad dogón en torno sexo, género y sexualidad, y cómo los socializa e incorpora. A través de la ablación y la

circuncisión, la sociedad dogón materializa físicamente las categorías sociales Hombre-Mujer. En Esculpir el Género. Nuevas fronteras de la mutilación genital femenina (2013) analicé el mito dogón que narra el origen de los seres humanos e incidí la función de categorización social que realiza construyendo cuerpos sexuados. El mito, tal y como le fue contado a Griaule por Ogotemmneli, dice: "...desde su origen, cada ser humano fue provisto de dos almas de distinto sexo. […] En el caso del hombre el alma femenina se instaló en el prepucio; en el de la mujer, el alma masculina se situó en el clítoris. Pero […] la vida de los hombres no podía acomodarse a estos seres dobles, era necesario decidir e inclinar a cada cual hacia el sexo para el que aparentemente estaba mejor dotado" (Griaule, 2000: 26). Así, la circuncisión masculina eliminaría toda la feminidad del prepucio y la ablación o escisión femenina elimina el clítoris como elemento masculino, restaurando el orden social

110. Aunque se aleguen molestias físicas, Sarah Creighton y Lih-Mei Liao, del University College de Londres (UCL), consideran que tienen raíz psicológica, pues los genitales masculinos sobresalen más sin causar gran incomodidad.

111. Según la Nota descriptiva N°241 (febrero de 2012) de la OMS "la mutilación genital femenina se clasifica en cuatro tipos principales: Clitoridectomía: resección parcial o total del clítoris (órgano pequeño, sensible y eréctil de los genitales femeninos) y, en casos muy infrecuentes, solo del prepucio (pliegue de piel que rodea el clítoris); Excisión: resección parcial o total del clítoris y los labios menores, con o sin excisión de los labios mayores; Infibulación: estrechamiento de la abertura vaginal para crear un sello mediante el corte y la recolocación de los labios menores o mayores, con o sin resección del clítoris; Otros: todos los demás procedimientos lesivos de los genitales externos con fines no médicos, tales como la perforación, incisión, raspado o cauterización de la zona genital."

112. Basta ver la presión de la talla 38 (ahora parece que incluso 36) y el amplio catálogo de tratamientos y técnicas de adelgazamiento y lipoescultura para apreciar que a las mujeres se les conmina a reducirse hasta casi desaparecer. La apariencia ideal es la de una niña hipersexualizada, y si puede ser con la vulva de una niña, mejor. "[...] si el cuerpo habla de la sociedad y si las ciencias sociales estudiasen la 'conversión' de estados sociales en estados físicos [como una aplicación del psicoanálisis a la sociología], ¿qué tipo de sociedad están expresando esos cuerpos?" (Mozo, 2001: 230).

113. En Esculpir el género. Nuevas fronteras (2013), analicé uno de los típicos libros que nos vende la ilusión de la igualdad entre hombres y mujeres en la moderna sociedad occidental en pequeñas dosis. La técnica consiste en seleccionar como "zonas negras" de la situación de la mujer en el mundo aquellas que se producen en sociedades "exóticas" lejanas, ignorando a menudo los efectos que el imperialismo cultural de Occidente y la explotación colonial han

podido tener en el desarrollo de esas prácticas. Así, desde la distancia, pero sobre todo desde la ignorancia, nos atrevemos a situar las peores aberraciones y opresiones contra las mujeres en los márgenes de la vieja Europa, que se presume adalid de la libertad y la modernidad.

114. Como advierte Samuel Hungtinton (2005), en el proceso actual de globalización la fuente dominante de conflictos será cultural.

115. Donde se distinguen tres líneas diferentes de pensamiento y acción: una primera postura, contraria a las modificaciones genitales femeninas pero que rechazan el protectorado del "Primer Mundo" por su etnocentrismo; una segunda posición, defensora de las modificaciones genitales y que desde la crítica postcolonial, consideran la actitud del feminismo misionero blanco una injerencia, una nueva forma de imperialismo intelectual y un neocolonialismo cultural; y un tercer sector que niega la asociación de las modificaciones genitales femeninas con la opresión sexual y la privación del placer en África, preocupándose en cambio por la salud de las mujeres y proponiendo su medicalización para evitar la práctica clandestina, que es el que consideran el verdadero riesgo.

116. Encontramos esta crítica a la categoría mujer en los feminismos negros y afrodiaspóricos. Desde el pionero discurso en 1851 de Sojourner Truth "Ain't I a Woman?" hasta las propuestas actuales de Sueli Carneiro de "Ennegrecer el feminismo", que implica evitar su sesgo eurocentrista e integrar en el ideario feminista las especificidades raciales, étnicas, culturales, religiosas y de clase social.

El cuerpo como territorio de disputas políticas: los abortos en la frontera Tijuana-San Diego (1950-1970)

Areli Veloz Contreras

Este texto [117] tiene como objetivo mostrar cómo en dos ciudades vecinas (Tijuana-San Diego) divididas por una frontera geopolítica, se muestran las contiendas y las negociaciones por los significados dominantes de las feminidades, las cuales son parte de las interacciones desiguales que históricamente le han dado sentido a esta zona de frontera. Se tiene presente que la producción de significados tiene momentos de irrupción, de cambios inesperados y de rupturas epistémicas que generan contextos de tensión en el plano de lo cotidiano, apareciendo los significados de las feminidades como parte de ello.

Uno de los momentos coyunturales que reflejaron mayor tensión por los significados de las feminidades en esta zona de frontera fue a mediados del siglo xx, cuando se generaron movimientos sociales que desestabilizaron los esquemas interpretativos de la época. Entre estos estuvo el movimiento feminista, del cual surgen luchas en pro del derecho al trabajo, a la no violencia y a la salud sexual y reproductiva que eran guiadas por lemas como "lo personal es político" (Maier, 2008:12). Sin embargo, una de las demandas feministas que generó mayor resistencia fue la despenalización del

aborto como un derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo y la maternidad, no quedando solo en el plano nacional o estatal, sino que traspasó las fronteras geopolíticas.

En el caso de México, las demandas de los movimientos feministas en pro del derecho al aborto se consolidaron bajo la influencia de los movimientos que se daban en Estados Unidos y en Europa (Lau, 2008:182). Convirtiéndose en un tema de tensión para los grupos de derecha que conformaban la élite política, además que tomaban decisiones en el plano gubernamental y ubicaban tal demanda como un ataque a la moralidad y a la humanidad, haciendo casi imposible cualquier diálogo que tuviera una apertura política hacia dicho tema. Esto dio paso a una participación activa de la jerarquía eclesiástica católica y algunos sectores conservadores que tenían influencia en las decisiones políticas de gran envergadura en el país a través del surgimiento y la entrada en escena de los movimientos en defensa de la vida desde la concepción (conocidos como Provida).

En el caso de Baja California (estado de México ubicado en el noroeste del país y que colinda con el estado de California, Estados Unidos) las tensiones se hicieron aun más visibles tanto por un pasado que marcó las interacciones desiguales en esta frontera, como por las prácticas de abortos que se registraron en las principales ciudades del Estado, Tijuana y Mexicali. Tales conflictos sobresalieron en la prensa local entre 1954-1975, donde se hacía referencia a que médicos que, se decía, no eran de la ciudad practicaban las llamadas “raspas”, al mismo tiempo, señalaban que eran las mujeres estadounidenses las que llegaban a dichas ciudades a abortar. Además, se hablaba de los arrestos de las “comadronas” a

quienes se les criminalizaba por hacer negocio de manera ilícita e "inhumana", como a las mujeres migrantes y de sectores populares quienes, se mencionaba, no tenían "escrúpulos" para llevar a cabo tal práctica.

En la prensa escrita, tanto en Tijuana como en San Diego, se mostraban las tensiones discursivas en una zona fronteriza donde el punto de inflexión fueron los cuerpos de las mujeres, ya que estos portaban las distintas valoraciones y significados sobre la vida, la maternidad, los valores y el honor. Al mismo tiempo, representaban los proyectos políticos nacionalistas que partían de la soberanía territorial y, por ende, de la delimitación de sus fronteras, de la homogeneidad de la identidad nacional y de una ciudadanía sustentada en lo masculino, la familia y el trabajo.

En los discursos confrontados que se presentaban en los periódicos locales de Tijuana-San Diego, sobre el caso de la práctica de los abortos en Tijuana y de los movimientos feministas en California que proclamaban su despenalización, se puede dar cuenta de las relaciones de poder que se generaron en un tiempo y lugar especifico por los significados de las feminidades que entraban en tensión. Por ello, en esta ponencia se parte de que el "archivo" -en este caso el hemerográfico- no solo es una técnica de investigación, sino una tecnología de poder que refleja las disputas entre distintos grupos en interacción que, en este caso, convivieron en una frontera atravesada por valoraciones desiguales y que tenían su mayor visibilidad en las taxonomías reflejadas en los cuerpos que representaron, en ese momento, las diferencias.

Asimismo, la falta de testimonios de mujeres que experimentaron un aborto en la ciudad, en este contexto, y el que hayan sido solo mencionados en las "notas rojas" de los periódicos locales (los cuales creaban, como diría Anderson, una imagen colectiva sobre la nación por medio de la comunicación en "masas") convierten al archivo no solo en el lugar donde se recupera el "hecho", sino (retomando a Stoler) en un artefacto de construcción de representaciones, de producciones de hechos, de taxonomías en el hacer y de las diversas maneras en que se presentaba el poder (Stoler, 2010:468-469). Por lo tanto, es por medio de los discursos de la prensa local que se puede ir rastreando cómo operó el control, la vigilancia y las contiendas que recaían en los cuerpos de las mujeres visto a través de la práctica de los abortos en esta frontera.

Para argumentar cómo los cuerpos de las mujeres se convierten en territorio de disputa política, se comenzará hablando de cómo, en Tijuana, los discursos feministas de la época dieron paso a la participación activa de las mujeres por medio de organizaciones que partían en exaltar las feminidades como medida central de los proyectos políticos locales. Posteriormente, se hablará de cómo la práctica de los abortos en la ciudad contrarrestaba los proyectos políticos de la ciudad, apareciendo disputas entre el gobierno estadounidense -sobre todo de los condados de San Diego y Los Ángeles, California-; las migrantes que llegaban del sur de México a la ciudad y los médicos que practicaban las llamadas raspas.

LAS MUJERES EN LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE BAJA CALIFORNIA

El caso de la práctica de los abortos que se dieron en la ciudad de Tijuana entre las décadas del ‘50 al ‘70 no aparecen como acontecimientos aislados en un contexto de cambios. Como se dijo, los discursos feministas transformaron las interpretaciones sobre las feminidades y las sexualidades, pero estás no se dieron de manera pacífica o unilateral, sino que se generaron reacciones y disputas.

En dichos años, California fue uno de los estados más activos en cuanto a los movimientos feministas que luchaban, entre otras cosas, al derecho al aborto y a las maternidades no forzadas. Mientras que en Baja California los grupos feministas estaban mayormente ligados a los temas de las mujeres proletarias a través del movimiento urbano popular y de la participación comunitaria, intereses que se daban en un momento de crisis económica de la entidad, de crecientes índices demográfico, carencias en planificación urbana y apertura de las primeras plantas maquiladoras en la frontera norte de México.

En cuanto al tema del aborto, fue poco retomado por los movimientos feministas que se daban en Baja California en dichas décadas [118] , y fue un tema que apareció en las agendas políticas de algunos grupos hasta finales de la década de los ‘90. Mientras que la élite política, desde los ‘50, empezó a hacer público en la prensa local el descontento y no aprobación de los despliegues políticos sobre el aborto, el divorcio y las diversidades sexuales, por citar algunos, que se estaban generando del otro lado de la frontera, interpretándolos como inmorales e inhumanos, ya que se decía, “atentan contra la vida misma y la humanidad”, además de considerarse un peligro para la nación.Al mismo tiempo, un grupo de mujeres en Tijuana empezó a retomar los discursos feministas sobre la participación de las

mujeres en la esfera pública -como en el mercado de trabajo y en los espacios políticos- resaltando las "virtudes femeninas" para demandar su visibilidad y participación en estos escenarios. Aspectos que dejaban al descubierto que se estaban generando distintos discursos de mujeres que tenían sus puntos de encuentro con temas como el trabajo o la participación de las mujeres en la esfera política, pero también surgieron tensión con lo referente al tema del aborto, las sexualidades y las maternidades.

Imagen 1. Tijuana Bibles, March 24, 2009

Imagen 2. Postal de Tijuana, México, 1930

En Tijuana, los discursos dominantes sobre las feminidades sobresalían de los grupos de mujeres que tenían mayor representatividad en el aparato político, entre ellos, la Junta Femenino Pro-Patria, fundado por la profesora Josefina Rendón Parra -un icono en la Historia (con H mayúscula) de

la ciudad- e integrado por mujeres profesionistas y de la élite política de la ciudad. Entre los logros que se le reconoce en el nivel local estuvo el impulsar programas que enaltecieran la "mexicanidad" de la frontera por medio, como lo decía la profesora Rendón, de "exaltar los valores femeninos como la sexualidad pura y el amor a la nación"; además de interpretar al hogar como "el lugar santo de las mujeres, donde se educa para conservar los valores morales de la familia y la nación". Asimismo, refiere a Tijuana como "una maravillosa tierra que ha luchado con el mismo entusiasmo, patriotismo y amor a la patria que en todo el país" (Rendón, 1972:40).

La creación y las agendas políticas de la Junta Femenina Pro-Patria se articularon con las incesantes demandas al gobierno federal para que Baja California se convirtiera en una entidad estatal del país [119]. Por lo cual, se crearon las llamadas "campañas de moralización" que tenían entre sus objetivos resaltar una imagen de la ciudad que contrarrestara las crisis que en estos años se vivía y su desprestigio. El cual, se argumentaba, se hacía presente tanto de lado de California donde se exaltaba una imagen de la ciudad desde la inmoralidad debido a que Tijuana seguía arrastrando "su mala fama" por la proliferación de bares, casinos y garitos desde la época de la ley seca en Estados Unidos. Mientras que de lado del centro político de México se resaltaba su poco apego a la patria, lo que la hacia una zona propensa al desarraigo de sus ciudadanos, contrario a lo que se pretendía con los proyectos nacionalistas de la época (ver imágenes 1 y 2).

En este sentido, la participación de las mujeres en la esfera política de la ciudad no fue ajena a lo que años después se generalizaría en América Latina, la proliferación de coaliciones de

mujeres que resaltaron la feminidad y los valores de una "buena sociedad", como base para una forma distinta de hacer política, acentuando el valor femenino del cuidado y la pertenencia a la comunidad por medio de una política de las mujeres que se presentaba en oposición a los valores "masculinos" y que fueron apoyadas por los grupos de derecha. Fue una manera de tener acceso a los derechos ciudadanos a partir de las consideradas virtudes femeninas. Argumentándose la necesidad de perpetuarlas en la esfera pública, por medio de la participación en las políticas de moralización la cuales, se pensaba, transformarían una vida social y política racionalizada y corrupta en exceso (Mollineux, 2001:15).

Mientras en Tijuana sobresalían estos grupos de mujeres que enaltecían las virtudes femeninas y que eran apoyadas por los grupos de derecha en la entidad, de lado de California, la posición de los grupos conservadores y el surgimiento y fuerza de Pro-vida iban tomando fuerza. Así, sobresalieron médicos y abogados, muchos de ellos de la Universidad de California, que junto al arzobispado católico y clérigos protestantes desaprobaban el aborto, ya que planteaban que "cada ser humano era una única oportunidad irrepetible para alabar a Dios". Entre los logros -después de la despenalización del aborto en California, en 1967- estuvo la creación de "La liga del Derecho a la Vida", en el sur de California, que llegó a ser uno de los grupos más fuertes en el país en cuanto a los movimientos Pro-Vida de la época (Karren, 2011:546). Frente al surgimiento y la fuerza con que irrumpían los grupos de derecha en Estados Unidos y en México, con sus objetivos políticos respectivos, la frontera se convirtió en aquel escenario de disputas sobre los significados de las feminidades. Aquí, el aborto apareció como el

punto de tensión más fuerte. En el caso de Tijuana se asoció con aquello que dañaría el nombre de la ciudad, mientras que en San Diego y Los Ángeles se hablaba del daño de sus connacionales en una ciudad donde imperaba la inmoralidad. Así, se generaron conflictos entre las ciudades vecinas en torno a cómo vigilar, controlar y reprimir la práctica de los abortos desde sus propios marcos jurídicos y morales.

De tal manera, las representaciones sobre las mujeres no solo las posicionaba como reproductoras biológicas de sus respectivas naciones, sino como "portadoras" del honor de la colectividad que representaban y/o a la cual pertenecían. En este sentido, si la visión de lado mexicano era -como se planteaba en las notas del periódico- que las estadounidenses se caracterizaban por ser "livianas" y por denigrar el nombre de la ciudad por sus prácticas inhumana (en referencia al aborto), de lado de Estados Unidos se tenía una idea generalizada, sobre todo desde los grupos antimigrantes, de que las mexicanas tenían una gran cantidad de hijos. Chávez (2007) en su trabajo sobre la representación de la reproducción y la fertilidad de las mujeres migrantes mexicanas en Estados Unidos, en la década de los sesenta, parte de que los movimientos y políticas antimigrantes que se dieron en estos años, en el estado de California, enfatizaban en estos temas, tomándolos de manera negativa para el futuro de su respectivos grupos, ideas que no solo quedaban en el sentido común de la población, sino que redefinían las políticas sociales, haciéndose presentes tanto en las decisiones políticas sobre la seguridad nacional o control y regulación de las fronteras como las leyes de ciudadanización de cientos de mexicanos indocumentados en Estados Unidos.

Por lo tanto, la década de los ’60 y los ’70 representó un cambio trascendente en cuanto a la posición de las mujeres en sus respectivos grupos sociales, donde sus cuerpos fueron los principales terrenos de disputa. Así, frente a las distintas visiones que surgían sobre qué se interpretaba como femenino y mujer, algo en común sobresalía: en los cuerpos femeninos recaía el honor de las naciones y, por ende, las formas de control y regulación de sus respectivas fronteras.

LOS ABORTOS EN TIJUANA

Las campañas de moralización que se dieron en Tijuana, y que se mencionaron en un principio, buscaban limpiar la imagen de la ciudad. Para ello, los grupos de la élite política recurrieron a discursos que enfatizaban la diferencia cultural a través de la contaminación, la maldad y la inmoralidad de los y las “otros/as”, en contraposición a la exaltación del purismo con que se describía a la “verdadera” población de Tijuana. Como lo planteó el profesor Rubén Vizcaíno -otro de los íconos de la Historia de la ciudad- quien constantemente hacía referencia hacia las crisis que Tijuana padecía, como se muestra en la nota:

> …cuando no han solapado o extorsionado a los corruptores, lo mismo que los consumidores de sus productos autodestructivos y que el aborto, el alcoholismo, la prostitución, el juego y todas las otras formas de la maldad, no pueden traer otra consecuencia que la

> desgracia…. Que nuestra sociedad tiene que tomar decisiones inaplazables de que las autoridades han permitido este estado de cosas que ofende y destruye la moral de los residentes de la frontera al igual que la moral humana. Que no es posible seguir ocultando estas lacras criminales que inciden en nuestro pueblo, en nuestra vida pública. Que no es posible que la organización social pueda desenvolverse honestamente en un clima de absurda degradación… (se necesita) modelar otra vez nuestro modo de ser y ajustarnos a las condiciones de vida normales que un pueblo pobre sepa sobrevivir y progresar de manera paulatina, pero limpia y constructivamente (*El Heraldo*, 17 de octubre de 1969).

La referencia que hace Vizcaíno de la relación del desorden que causan los actos de "maldad" y su asociación con la "destrucción" de la moral humana de los residentes de la frontera, en contraposición con la limpieza y el progreso de Tijuana, pueden responder a lo que Mary Douglas señala como contaminación, la que relaciona con un orden social que es en sí mismo ambiguo, pero que refleja configuraciones que despliegan jerarquías y simetrías en un entramado social más amplio (1973:17).

La normalidad que menciona Vizcaíno en la nota anterior no solo despliega binarismos entre el bien/el mal, lo humano/inhumano o lo sucio/lo limpio, sino que, citando a Douglas, los individuos se encuentran juntos y separados por líneas que se resguardan, se controlan, se vigilan y comúnmente se "respetan", pero en aquellos lugares donde las líneas son tan nítidas y ambiguas, donde las

barreras sociales empiezan a ser atravesadas o se está propenso a ello, las ideas de contaminación entran en juego. Por lo cual, aquel o aquella que se interpreta como contaminador/a se convierte en repulsivo y se califica de malvado tanto por cruzar las líneas como por poner en peligro a los demás (Douglas, 1973:1987).

Asimismo, la idea de cultura que es presentada en estas notas refleja las visiones dominantes que redefinieron las prácticas sexistas y clasistas que el propio estado adoptaba y llevaba a la práctica a través de políticas sociales, como lo fue con las campañas de moralización ya mencionada, las que a su vez se justificaron bajo los discursos de personajes emblemáticos de la ciudad como lo fue el profesor Rubén Vizcaíno. De tal manera, como lo plantea Yuval-Davis (2004), la noción dominante de cultura se asoció a la idea de una historia compartida por medio de valores, de tradiciones y de vínculos de sangre que fueron conformando grupos sumamente pequeños y endógenos, pero con una fuerza central en cuanto a las decisiones políticas de gran envergadura, que en el caso de Tijuana puede verse a través de sus políticas en torno al control y a la vigilancia de la práctica del aborto y la sexualidad en estos años. Lo que reflejó una visión única -la de ellos/as- sobre la nación y la ciudad, al igual que el significado y el tratamiento de temas como derechos humanos, ciudadanía y democracia. De manera paralela a los discursos de desaprobación de las actividades que se consideraban ilícitas y que desprestigiaban a Tijuana, se hacia público el descontento por los despliegues políticos feministas que apelaban por el derecho al aborto en California. Considerados un peligro por interpretarlos como la contraparte del orden social que se buscaba. Un orden basado en la idea de que Tijuana debía ser –

como textualmente se planteaba en estos diarios- defendida "de todos los factores negativos que la están dañando" o una ciudad donde la "denigración moral va subiendo de nivel". Denigración que era representada en los cuerpos de determinadas mujeres, como las estadounidenses, quiénes fueron descritas como "livianas" e "inhumanas" al igual que los médicos que llevaban a cabo las "raspas":

> … acatando órdenes superiores la policía judicial se dispuso a realizar una batida contra los médicos aborteros. Teniendo en su poder una lista completa de los "corta cigüeñas" que en Tijuana operan, provocando abortos a mujeres poco escrupulosas, principalmente del vecino país del norte. Tal campaña se emprenderá debido a las múltiples quejas que las autoridades de California reciben de parte de los esposos cuyas mujeres sin medir consecuencias, se ponen en manos de estos criminales y dejan mal amparado el buen nombre de Baja California y de México mediante el ejercicio de tan ilícitas actividades (*El Heraldo*, Tijuana, 18 de julio de 1962).

Históricamente, el sexo y la sexualidad han sido analizados desde los discursos que enfatizan la contaminación sexual, la degeneración mental, el peligro psicológico y/o la inmoralidad de ciertos grupos que han estado relacionados con las categorizaciones que han demarcado las jerarquías entre el dominado/dominante (Stoler, 2010:46). En sí mismos, se utilizan como matriz de las disciplinas y de los principios de regulación que demarcan relaciones

de poder a través de categorías que se asociación a prácticas que comúnmente son reguladas y vigiladas, donde cualquiera que infrinja la ley es legítimamente castigado/a (Foucault, 2009:45).

Por lo tanto, los abortos en Tijuana no solo respondían a un problema que se daba en la ciudad, sino que se convertían en conflicto de carácter internacional cuando la frontera delimitaba distintos aparatos jurídicos que regulaban y, a la vez, protegían a sus respectivos "ciudadanos/as". Por lo que la muerte de mujeres estadounidenses por practicarse un aborto en territorio mexicano se convirtió en un problema para los dos lados de la frontera, como se muestra con el caso de Ángela.

> El caso más reciente, en esta ciudad, ha provocado indignación tanto por las circunstancias que condujeron a nuestras autoridades a su investigación y alesclarecimiento, como por quienes en él intervinieron llamando la atención pública en el vecino país, y cubriendo de cierto infame a esta ciudad que lucha tesoneramente por la vinificación de su nombre y prestigio ante propios y extraños… el Procurador de justicia de los Ángeles, California, hizo personalmente una llamada telefónica al Agente Investigador de Delitos del Ministerio Público en turno, Augusto Ferrer, haciéndole saber una denuncia que había recibido reclamando que una mujer llamada Ángela Culvera, de 35 años, se había sometido en Tijuana a la provocación de un aborto dando la localización del consultorio en que esta había sido practicada (…) interrogados los presuntos responsables de tan grave delito,

han sostenido su inculpabilidad, pero las declaraciones de Irma Puga, la asistente del doctor Acosta Gutiérrez, acumulan pruebas en su contra. Manifiesta que el lunes 21 de septiembre llegaron al consultorio dos mujeres, una de ellas manifestó que buscaba quién le hiciera "una raspa"; que como ese día no se entrevistaría con el doctor, regresó al siguiente día y que después recibió órdenes para preparar la operación… que el 23 de septiembre la señora se agravó, siendo entonces cuando fue llamado el doctor Rueda, quien examinó a la paciente, recomendando la aplicación de varias transfusiones y otros medicamentos. La señora Culvera falleció el viernes 25, habiendo incurrido el médico señalado como responsable en el nuevo delito al extender certificado de defunción, asentando que el deceso había sido causado: por oclusión intestinal y por peritonitis por perforación intestinal (*El Heraldo*, 7 de enero de 1960)

Imagen 3. El Heraldo, junio 1969,
Tijuana, México

Las muertes de mujeres estadounidenses por abortos mal practicados generaron conflictos políticos entre las dos naciones. En San Diego se llegó a hablar del cierre temporal de la frontera por el aumento tanto del tráfico de drogas como de la muerte de mujeres estadounidenses por los abortos a los que se sometían en Tijuana. En el sentido común de la población de California, sobre todo en San Diego y Los Ángeles existía la idea de que del otro lado de la frontera se cometían cualquier tipo de actividades y prácticas ilícitas que eran nocivas para sus connacionales (Veloz, en prensa). Mientras que, del lado de Tijuana, se generalizaba la imagen de las y los estadounidenses como aquellos que cometían cualquier tipo de práctica inmoral, comúnmente relacionado con los excesos en torno al alcohol, las drogas y las practicas sexuales. Lo que generaba una marcada diferencia moral que era separada por la frontera geopolítica que dividía la cercanía de las interacciones.

En torno a los abortos, se hacían explícitos los distintos marcos interpretativos que ponían al cuerpo de las mujeres como una de sus matrices primarias de significación y de contienda frente a aquellos que se percibe como diferente. Aquí, los cuerpos, además de ser asociados con la reproducción de sus respectivos ciudadanos/as, se convertían –como menciona Segato (2013:20), recuperando a Schmitt- en un anexo del territorio de la nación y, por ende, de la soberanía que es defendida y controlada por aparatos jurídicos que, en el caso de Tijuana-San Diego, se contrastaban, ya que de lado de California el aborto había sido despenalizado (aunque con sus respectivas complicaciones) mientras que de lado de México tal práctica se asociaba con ideas que venían del exterior y que ponían en peligro a la humanidad.

Por otro lado, en Tijuana, además de asociar el aborto con las mujeres "livianas" que, como se anotaba en los diarios, eran "del vecino país del norte", también se acusaba a las mujeres migrantes que venían del sur de país por llevar a cabo tal práctica. Por lo tanto, no solo quedaba asociada la idea de soberanía del territorio visto unidireccionalmente -norte/sur-, sino que se generaba una zona de frontera en donde se demarcaba su propia territorialidad, la cual se iba redefiniendo por aquellos cuerpos que, en concatenación, representaban clasificaciones de valor desigual dentro de una lógica social que construía y producía sus propias líneas de diferencia.

Las mujeres que más eran mencionadas en las notas rojas de los diarios, por asociarse con las prácticas de los abortos, eran las comadronas, quienes en Tijuana habían fungido décadas atrás (primera mitad del siglo xx) como conocedoras de los temas de salud sexual y reproductiva en un momento donde los servicios de salud eran sumamente escasos. Si bien, la cercanía con Estados Unidos daba oportunidad a mujeres de clases medias o altas de atenderse en los hospitales del país vecino, pero las mujeres de clases populares buscaban alternativas o continuaban recurriendo a otras formas de medicalización y cuidados de salud, como era con el referente a lo sexual y reproductivo.

Uno de los casos que tuvo más eco en la ciudad se dio en noviembre de 1954 cuando arrestaron a una comadrona que le había practicado un aborto a la hija, en ese momento, del encargado de seguridad pública de la ciudad. Al enterarse el oficial de que su hija había muerto empezó la búsqueda de la comadrona, que fue encontrada y arrestada días después. El caso fue sumamente sonado debido a que se vio involucrada una familia de la élite política de la

localidad. Cuando la arrestaron se la acusó de la muerte de "nueve embriones" que se habían encontrado en el patio de su casa donde había un "panteón de niños", además de la muerte de tres mujeres más por las mismas circunstancias (*El Heraldo*, 18 de noviembre de 1954).

La persecución de las comadronas y de las mujeres de las clases populares que se practicaban un aborto, se dio en un momento de aumento demográfico de la entidad, ya que entre 1950 a 1970 pasó de 227 mil a 870 mil habitantes (INEGI, 2010). Lo que marcaba, además de la frontera geopolítica, las fronteras urbanas que social y culturalmente iban dividendo la ciudad de Tijuana. Frente a ello, la migración también aparecía como la explicación del mal que aquejaba a la ciudad. En este sentido, los grupos dominantes o la élite política, parafraseando a Bidaseca, reivindicaron sus fronteras interiores para asegurar su función de "profilaxis social" (Bidaseca, 2010:245)

Así, los abortos mostraron las tensiones en una zona fronteriza, con lógicas sociales que le daban coherencia a las clasificaciones diferenciales y a las fronteras que las dividían. Las cuales se han producido históricamente, tanto desde la vecindad con lo extraño como desde la idealización de la nación que demarca un fundamentalismo localista que entre sus aristas centrales esta el género como referente simbólico de diferenciación, donde lo femenino aparece en su versión más tradicional: asegurar la reproducción de sus mujeres y perpetuar los lazos de parentesco para asegurar la pureza en una zona donde la líneas de demarcación son ambiguas y nítidas.

En conclusión, se puede decir que los discursos antagónicos de un lado y otro de la frontera y dentro de la misma ciudad de Tijuana, mostraron las contiendas que recaían en cuerpos que, como límites entre la naturaleza y la racionalidad, están marcados por el simbolismo de lo femenino, convirtiéndose las personas simbolizadas como femeninas, y su relación con la reproducción "biológica" de los futuros ciudadanos de una nación, en las depositarias de las pugnas políticas territoriales. Así, la demarcación de lo político, en torno a la preservación y el resguardo de los significados hegemónicos de la categoría "mujer", descansaron en códigos morales que dotaron de coherencia tanto los comportamientos generizados de un lado y otro de la frontera como las desigualdades exorbitantes que yacen en ellas.

BIBLIOGRAFÍA

»Bidaseca, Karina. 2010. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en américa Latina*. Buenos Aires: SB.

»Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo xxi.

»Driscoll, Barbara. 1991. "El aborto: una cuestión persistente en la política estadounidense". *Estados Unidos: Sociedad, Cultura y Educación*, 37.

»Foucault, Michel. 1994. *Microfísica del poder*. Madrid: Edit. Planeta-Agostini.

»Karrer, Robert N. 2011. "The national right to life committee: Its founding, its history, and the emergence of the pro-life movement prior to Roe v. Wade". *The Catholic historical review*, 97(3), 527-557.

»Molyneux, Mary. 2001. “Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas”, *Debate feminista*, 12, 3-66.

»Segato, Rita. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Tinta Limón: Buenos Aires.

»Stoler, Anna Laura. 2010. *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule*. EEUU: University of California Press.

»Yuval-Davis, Nira. 2004. *Género y Nación*. Lima: Flora Tristan.

»Veloz, Areli. 2015. “Disputas políticas en torno al aborto (1950-1970). La regulación de “lo íntimo” en la zona fronteriza Tijuana-San Diego” en Federico Besserer y Raúl Nieto (edit.), *La ciudad transnacional comparada. Modo de vida, gubernamentalidad y desposesión*, México: Editorial Juan Pablos y UAM-I.

HEMEROGRAFÍA

»*El Heraldo*. Tijuana B.C., enero de 1960

»*El Heraldo*. Tijuana B.C., enero de 1964.

ARELI VELOZ CONTRERAS

Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I). Posdoctorante en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Argentina. Se especializa en temas de género, frontera y trabajo.

Pies de página:

117. Este trabajo forma parte del proyecto “La relación simbólica entre la feminización y la precariedad: un estudio comparativo entre las fronteras Tijuana-San Diego (México-Estados Unidos) y Yacuiba-Salvador Mazza (Argentina-Bolivia)”, investigación apoyada por el CONACYT en la modalidad de asignación de recursos para estancia posdoctoral en el extranjero. Asimismo, recoge algunas reflexiones de un trabajo anterior de mi autoría titulado “Disputas políticas en torno al aborto (1950-1970). La regularización de lo íntimo en la zona fronteriza Tijuana-San Diego”, dentro del libro La ciudad transnacional comparada. Modo de vida, gubernamentalidad y desposesión, editado por Juan Pablos Editor y UAM-I, coord. por los Drs. Federico Besserer y Raúl Nieto.

118. Para más información sobre el tema de los movimientos feministas entre la década de los setenta y noventa en Baja California véase el trabajo de López (2002)

119. México se compone de entidades federativas y Baja California y Quintana Roo fueron los últimos distritos que se convierten en dos estados más del país, en 1953, conformando así 32 estados y un distrito federal.

PARTE II

Narrativas feministas contra retóricas salvacionistas

Prácticas espirituales, ecofeminismo y maíz nativo.
El caso de las mujeres matlatzincas

Ana G. Rincón Rubio, Ivonne Vizcarra Bordi y Humberto Thomé Ortiz

INTRODUCCIÓN

El maíz es el grano identitario y multifacético de la región cultural mesoamericana, que además de ser la base de la alimentación, es un recurso estratégico de orden político, económico y espiritual. Los actuales debates sobre el posicionamiento que debería tomar México frente a las amenazas de contaminación genética del maíz (Vizcarra *et al.*, 2013); se ven limitados por su carácter empirista que oculta la dimensión simbólica de las prácticas conservadoras en el cultivo y consumo del maíz. Razón para considerar la perspectiva de las mujeres indígenas, pues además de participar en los trabajos agrícolas, son ellas quienes transforman el maíz en alimento, posibilitando su conservación (Vizcarra, 2005). El objetivo del trabajo es el acercamiento a las prácticas espirituales matlatzincas como mecanismo feminizado de resistencia simbólica para la conservación del maíz nativo, necesario para la subsistencia de las familias; cuyo sistema materializa diversas formas de asimetría y violencia entre géneros.

Debido a la invasión de los nahuas sobre los matlatzincas y a los procesos de colonización iniciados en el siglo xvi, las prácticas espirituales contemporáneas de las mujeres matlatzincas responden a un sincretismo de diferentes tradiciones occidentales y no occidentales (Quezada, 1996); lo que pone de relieve una cosmovisión híbrida y no pocas veces difusa. Motivo por el que se recurre al concepto de espiritualidad de "la cualidad interna que facilita la conexión con uno mismo, otras personas y la naturaleza, que cada persona define de forma exclusiva" (Musgrave et al. 2002:557). La focalización en las prácticas espirituales sobre otras formas de resistencia simbólica, se debe a que son la base de los procesos emancipatorios en países que han sido colonizados (Grosfoguel, 2014).

La reivindicación de las prácticas espirituales indígenas como estrategia de emancipación se enfrenta al debate sobre el esencialismo, concepto *psico-biológico* que "se caracteriza por defender la naturaleza humana que se explica, exclusivamente, a través de sus rasgos bióticos" (Sanmartín, 1987:87). Ello atraviesa la dimensión espiritual de las semillas nativas, como expresión de la autonomía de los pueblos del *sur global* [120] , que desde el *ecofeminismo*; advierte una crisis ecológica sin precedentes que sirve como escenario para el análisis de la dominación, a la que se opone una síntesis de principios ecológicos y feministas que son referentes para la transformación social ecológica y sustentable. El ecofeminismo constituye una propuesta en construcción en cuya diversidad se debaten dos grandes perspectivas: la esencialista y la constructivista.

Autoras como Mies y Shiva (1993) asumen una proximidad entre mujeres y naturaleza de tipo esencialista, que implica la posesión de valores ecológicos como rasgo femenino. Ello supone que las prácticas espirituales son una forma alternativa de entender el mundo y vivir en él, opuestas al modelo capitalista patriarcal, que ha afectado la relación entre los seres humanos y con la naturaleza. Puleo (2000) sostiene que los movimientos ecologistas con vocación espiritual, como los ecofeminismos esencialistas, intentan revivir antiguos mitos relacionados con la naturaleza como la fertilidad. Biehl (1991), en su crítica al ecofeminismo, asegura que el discurso metafórico ecofeminista solo conduce a la incoherencia "las metáforas son normalmente parte del estilo poético, sin embargo su función en el campo de lo político es ciertamente limitada" (Biehl, 1991:19). Para autoras constructivistas, como King (1998), Salleh (1994) y Puleo (2011), no existe una vinculación esencial entre mujeres y naturaleza, sino una posición socialmente construida que favorece la mediación femenina entre naturaleza humana y no humana. King (1998) sostiene que la postulación de atributos comunes a las mujeres y la victimización generalizada en manos de los hombres, soslaya los diversos matices de vida determinados por raza, clase y condición social. Así, el esencialismo esencialista mitifica las relaciones de opresión al asumir que la inequidad solo es producto de las asimetrías entre hombres y mujeres. Por el contrario, se trata de una creación ideológica para mantener las relaciones de poder, a través de la responsabilización de las mujeres como protectoras del planeta. Se pide a las mujeres de los países pobres, en clara situación de desventaja, que hagan más esfuerzo que aquellas mujeres en condición privilegiada (Puleo, 2011: 18).

En contraparte, autores como Grosfoguel (2014), señalan que la cosmovisión indígena es descalificada e invisibilizada por la hegemónica teoría crítica occidental, menospreciando otras visiones críticas construidas desde la experiencia de los países del *Sur Global*, lo que puede convertir el *antiesencialismo radical* en un método de silenciamiento colonial. Las ciencias sociales aplican el anti-esencialismo radical como ataque frontal contra los discursos esencialistas de los pueblos indígenas, cuya finalidad no es oscurantista sino una forma de asumir una posición decolonialista. Ello se verifica en las detracciones que el feminismo constructivista hace a las teorías esencialistas de Vandana Shiva. Realidad alejada del discurso seminal existencialista de Simone de Beauvoir esgrimido para atacar a los opresores, no a la resistencia.

La utilización de las cosmovisiones mesoamericanas, como medio de resistencia simbólica, tiene un alto nivel de ambigüedad, puesto que posibilita la reivindicación de un modo alterno de entender el mundo en el que, paradójicamente, se manifiestan diversas formas de opresión hacia las mujeres. Ello pone de relieve una realidad que se debate entre el colonialismo "externo" y la opresión "interna", al que simultáneamente se enfrentan las mujeres rurales no occidentalizadas. De Sousa (2010) llama *antiesencialismo moderado*, a una posición intermedia que parte del respeto frente a las culturas de los pueblos indígenas, para abrir paso al diálogo de saberes y la multiplicidad de experiencias, visto a través de métodos de inteligibilidad y la capacidad de articulación del pensamiento del "otro". Se trata de una hermenéutica para una aproximación no jerárquica con otras realidades. En este sentido, se busca entender la espiritualidad a través de la interpretación de las metáforas a que

recurre constantemente, sin validar aspectos que legitimen cualquier forma de opresión. Se parte del supuesto de que a través un giro hermenéutico es posible superar, hasta cierto punto, este dilema. De acuerdo con Rojas (2012), el ecofeminismo es una actitud hermenéutica radical anti-patriarcal, que busca reconstruir las prácticas espirituales desde el método de la sospecha, basado en una epistemología inclusiva. En el caso de la región cultural mesoamericana contemporánea es importante incluir a las religiones occidentales y precolombinas, pero sobre todo al sincretismo que surge de la unión entre estas.

Pies de página:

120. El sur *global se refiere a un conjunto heterogéneo desde el punto de vista cultural y político, de países que comparten una posición estructural de periferia o "semiperiferia" en el sistema-mundo moderno (de Sousa, 1995).*

METODOLOGÍA

El presente trabajo es un estudio de caso desarrollado en la comunidad indígena matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, Estado de México. Durante los años 2013 y 2014 se desarrolló una investigación de tipo cualitativo acerca de las prácticas espirituales feminizadas, su relación con la preservación de los maíces nativos y la resistencia a la violencia estructural productiva, ejercida hacia las mujeres. Para ello, se utilizó un marco interpretativo basado en una matriz hermenéutica que se enfocó en el feminismo, el decolonialismo y el ecologismo como referentes epistemológicos. La plataforma metodológica para la obtención de datos fue la

etnografía, a partir de diferentes herramientas aplicadas a informantes clave, seleccionados por los criterios de: i) género; ii) etnia; iii) edad; iv) posición en la estructura familiar; y v) posición en la estructura productiva.

El desarrollo hermenéutico se basó en una secuencia analítica compuesta por dos momentos. Primeramente, se describe la mitología matlatzinca y nahua a través de la distinción de sus símbolos y sus significados. Con ello, únicamente se pretende desarrollar un marco interpretativo que sirva como base para el desarrollo de las construcciones hermenéuticas. Las prácticas espirituales indígenas se intentan hacer inteligibles al modo de pensamiento occidentalizado. En segundo lugar, se busca comprender cómo piensan las mujeres matlatzincas el vínculo entre género y naturaleza. Las herramientas utilizadas en el proceso interpretativo fueron la observación participante y dos grupos focales, en los que participaron siete mujeres, con un intervalo de edad de entre 34 a 75 años; diez entrevistas a profundidad a mujeres de entre 21 a 70 años; y cuatro historias de vida de mujeres de 40, 45, 55 y 75 años. Las participantes fueron encontradas dentro de estructuras familiares convencionales, en las que persisten procesos producción y transformación de maíces nativos, tomando como referencia aquellas familias en las que se cultivan milpas con la finalidad principal de autoconsumo.

RESULTADOS

Hermenéutica. *Matlatzinca* es un término náhuatl que significa "los que hacen redes", refiriéndose a la red con la cual desgranaban el maíz (CDI, 2009). Las referencias históricas de la CDI (2009), señalan que el pueblo matlatzinca fue conquistado por los nahuas una vez que estos lograron establecer su dominio en el centro de México. Por sus recursos naturales y condición geográfica, la región matlatzinca se convirtió en un escenario comercial y pluriétnico importante, que experimentó un proceso de "nahualización", a través de la lengua. Más adelante, los españoles llegaron a la región matlatzinca siendo evangelizada por una orden franciscana. Para comprender las actuales prácticas espirituales matlatzincas y su relación con los sistemas de producción y consumo de maíz nativo es necesario partir de la cosmovisión de los antiguos pueblos mesoamericanos, cuyo sistema simbólico se construyó alrededor de la realidad natural circundante. El maíz, como referente cósmico esencial, vinculaba los tres planos y los cuatro rumbos del universo. La vinculación entre lo femenino y la disponibilidad de alimentos se sintetiza en el sustrato mitológico de la deidad Chicomecóatl, que significa "siete serpiente", asociada con la fecundidad agraria (Solares, 2007). Dicha diosa, representaba el sustento de los pueblos (Sahagún, 1974: 47). El dios más importante para los matlatzincas fue Coltzin, deidad agrícola (Sahagún, 1956), lo que retrata la importancia de las actividades agrícolas como elemento para mantener la existencia humana. Los matlatzincas atribuyen más alma que la vegetativa a los arboles monteses, se piensa que estos fueron personas anteriormente y que tenían alma racional (Quezada, 1996).

La cosmovisión indígena matlatzinca tiene una estrecha relación con los recursos naturales, particularmente con los alimentarios. Dentro de dichos alimentos, destaca la presencia del maíz nativo, cuyo proceso productivo se asocia con un complejo juego de proximidades y distancias entre las tierras, el agua y presencia de semillas de buena calidad. Desde tiempos remotos la alimentación ha sido una tarea y responsabilidad asignada al género femenino en el interior de las estructuras familiares, mientras que como recurso económico se despliega como una propiedad masculina asociada con la labranza y posesión de las tierras. La divinización femenina del maíz, establece direcciones cosmológicas de tiempo, espacio y regeneración, mediante el establecimiento de ciclos y repeticiones, donde la alteridad es asumida mediante la experiencia ritual. Estas prácticas cumplen funciones esenciales en la organización de las comunidades y en la conformación de los espacios y del territorio. A través de la maduración del grano se establecen el paso del tiempo, las fiestas agrícolas y la distribución estacional del trabajo. Lo anterior, está relacionado con la subsistencia, la cual tiene un significado más amplio que el de manutención, abarca un sentido de continuidad, en el que mujer y maíz guardan un estrecho vínculo.

Etnografía. El matlatzinca es uno de los pueblos indígenas de México que mayor desintegración ha sufrido, de ocupar un amplio territorio en la época prehispánica, se ha reducido a una sola comunidad: San Francisco Oxtotilpan, ubicada en el municipio de Temascaltepec, Estado de México (Quezada, 1996), cuya comunidad ha tenido una relación coevolutiva a medio camino entre la cultura y el bosque. La comunidad actualmente cuenta con una población total

de 1.435 personas; 671 hombres y 764 mujeres (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010). El maíz tiene como destino el autoconsumo, solo se comercializan los pequeños excedentes para la compra de herramientas de labranza o animales. A partir de las entrevistas y grupos focales, se hicieron observaciones desde los tres pilares del *ecofeminismo de la subsistencia*: el ecologista, el feminista y el decolonialista. Dentro de las prácticas espirituales de los matlatzincas, se observa la sacralización de la tierra como elemento dador de vida, portador de fertilidad y proveedor de alimentos. De acuerdo con los datos recogidos, las mujeres identifican su rol social con estos atributos y son quienes muestran mayor resistencia a la introducción de semillas mejoradas y al uso de agroquímicos. Igualmente, la proximidad física y comunicativa entre las mujeres y los integrantes de las familias, les provee información de las generaciones más jóvenes, quienes cuentan con mayor información sobre los efectos de la agricultura tecnificada.

Las ideas anticoloniales también están muy presentes en su discurso y se ligan directamente a la defensa de los recursos. Respecto a este tema, existe una preocupación porque reconocen el sentido simbólico y alimentario del maíz en México: "Si la vamos a alterar todavía más (a la naturaleza), no pues al día de mañana ya no va a haber ni maíz y aquí en México somos el único país que estamos acostumbrados a comer con tortilla, ¡no podemos… si no tuviéramos creo que nos daría salpullido o un torzón, como si nos faltara la droga! A lo mejor en otros países, porque yo siento que esas ideas son extranjeras, pues se les hace fácil, porque no dependen de la tortilla" (Silvia, 45 años). Desde la perspectiva feminista, la solidaridad entre mujeres se vincula con las labores de preservación

de los maíces nativos, la vestimenta originaria y la lengua como pilares identitarios, actividades que sirven como espacios de cohesión e intercambio entre mujeres, donde los problemas comunes se visibilizan y permiten hacer conciencia sobre las relaciones asimétricas.

Así también, en la defensa del maíz nativo, las prácticas espirituales son ambiguas y no declaradas. No identifican a Chicomecóatl, tampoco reconocen hacer algo para "defender" su maíz; aunque en diálogos informales llevados a cabo durante la observación participante, dijeron que el maíz se lleva a bendecir a la iglesia, en el cultivo ponen una cruz adornada con flores y antes de sembrar dicen una oración. Es importante para ellas, la fiesta del 15 de mayo en honor a San Isidro Labrador, lo cual, según Beutler (1973), deriva de los ritos precolombinos, por lo que se pudiera encontrar una transferencia sincrética que configura las actuales prácticas espirituales. En relación con otros recursos naturales, mencionaron que se debe "pedir permiso" antes de talar un árbol o sacar agua, actividad derivada del pensamiento animista matlatzinca, que se conserva desde la época prehispánica.

La opinión de las mujeres respecto a los roles estereotipados por género es de escepticismo. Respecto a la creencia de origen prehispánico acerca de que si las mujeres se acercan a algún recurso hídrico, este se seca, algunas dudan y otras definitivamente no lo creen porque se les hace injusta: "cuando te dicen "no puedes ir al volcán", cuando se va a pedir el agua, que solamente los hombres. O sea, no es que si yo voy no va a llover nunca, sino que es una creencia que no los vas a hacer cambiar, aunque te pongas a pelear con ellos" (Mary, 33 años). Lo anterior, evidencia una ambigüedad de las propias

prácticas espirituales matlatzincas que igualmente construyen un discurso para limitar el acceso a los recursos estratégicos como el agua, así como a los espacios donde entre hombres se consensan cuestiones estratégicas para la comunidad. Sin duda, esta misma materialización de la espiritualidad en sentido negativo, es el punto de partida para tomar conciencia sobre la irracionalidad e inequidad que implican ciertas prácticas, mediante una visión crítica establecida por las propias mujeres.

Como se puede observar, las expresiones de resistencia de las mujeres matlatzincas comparten con el ecofeminismo esencialista una tendencia decolonialista y el cuidado de la naturaleza desde un concepto animista. Pero al igual que ecofeminismo constructivista, niegan que las mujeres tengan un vínculo con la naturaleza, sino que piensan que son creencias usadas con una intención discriminatoria. En síntesis, si bien ocupan un territorio mermado por las conquistas es notable el esfuerzo que las mujeres hacen por reconstruir la identidad como elemento de cohesión social. En este esfuerzo, el maíz nativo, como aspecto que objetiva su identidad indígena, tiene un papel preponderante.

CONCLUSIONES

La comprensión del maíz como elemento simbólico de los pueblos indígenas, sirve como unidad analítica de las realidades campesinas desde las perspectivas feminista, decolonialista y ecologista. Se concluye que existe una triple resistencia de las prácticas espirituales sobre el sustento del maíz: i) *la femenina* ante

el sistema patriarcal hogar-comunidad: sí se hace tortilla, pero sin dejar de conquistar nuevos espacios en la revalorización del neo-trabajo femenino a través de sus hijas y sus participaciones en puestos comunitarios; ii) la *femenina-étnica* ante las amenazas de perder sus identidades por el arribo de la modernidad y la tecnología (rescate de tradiciones y persistencia de la tortilla, atole y tamal), magnificación de eventos cívicos religiosos y posturas teatrales en manifestaciones políticas (se visten de matlatzinca fuera de la comunidad y reclaman "ese maíz no es nuestro"); iii) la *étnica-espiritual* ante la colonialización de los mercados neoliberales del maíz y la biotecnología monopólica, cuando siguen amasando su nixtamal y se negocian las semillas que entran al ciclo de sustento diario en el hogar, imprimiendo una cierta solidaridad espiritual con la semilla.

Así, desde una perspectiva ecofeminista situada en México, las prácticas espirituales feminizadas indígenas, constituyen herramientas de regulación de las relaciones entre los géneros, que apuntan hacia la autonomía cultural y la preservación de los recursos locales, de entre los cuales destaca el maíz; asimismo, ponen de relieve tanto en sentido negativo como positivo, heterogéneas intersubjetividades que permiten cuestionar las prácticas colonialistas, la tecnificación de la agricultura y la inequidad entre géneros, retos compartidos en la mayoría de las sociedades contemporáneas, aunque exacerbadas en las comunidades periféricas, rurales y no occidentalizadas.

BIBLIOGRAFÍA

»Beutler, Gisela. 1973. “Algunas oraciones y ceremonias relacionadas con el cultivo del maíz en México”. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

»Biehl, Janet.1991. *Rethinking ecofeminist politics.* Boston: South End Press.CDI. 2009. “Matlatzincas”. Consultado en: goo.gl/CXOQ9f

»De Sousa, Boaventura. 1995. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva york: Routledge.

»___.2010. *Epistemologías del Sur*. México: Siglo xxi.

»Grosfoguel, Ramón. 2014. Taller de decolonialidad en México. Universidad Autónoma Metropolitana. México: D.F.

»Instituto Nacional de Geografía y Estadísitica. 2010. *Censo de población y Vivienda 2010*.

»King, Ynestra. 1998. “Curando heridas: feminismo, ecología y dualismo naturaleza/cultura”, en Agra, M. (comp.), *Ecología y Feminismo*. Granada: Comares, pp. 76-79.

»Musgrave, Catherine; Carol Easley y Gregory Allen. 2002. “Spirituality and Health for Women of Color”. American Journal of Public Health: April 2002, Vol. 92, No. 4, pp. 557-560. doi: 10.2105/AJPH.92.4.55.

»Puleo, Alicia. 2000. “Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de naturaleza y de ser humano”, en Amorós, Celia, edt. *Feminismo y filosofía*, Madrid: Síntesis, passim.

»___ (2011). *Ecofeminismo, para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra.

»Quezada, Noemí. 1996. *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1630*. México: unam.

»Rojas, Marilú. 2012. “La ‘ecosofía’. Una propuesta Ecofeminista liberadora desde América Latina”. Doneseglesia.

»Sahagún, Fray Bernardino. 1956. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa. Vol. III.

»___ .1974. *Primeros memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*, trad. y comentarios de W. Jiménez. México: INAH.

»Sanmartín José. 1987. *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*. Barcelona: Anthropos.

»Salleh, Ariel. 1994. "On the dialetics of signifying practice", en *Thesis Eleven*, núms. 5/6, pp. 25.

»Vandana Shiva y Mies, María. 1993. *Ecofeminism*, Londres: Zed Books.

»Solares, Blanca. 2007. *Madre terrible. La diosa en la antigua en la religión del México antiguo*. Barcelona: Anthropos.

»Vizcarra, Ivonne. 2005. "Asignación e identidad femenina campesina en la responsabilidad alimentaria: las acostumbradas actoras". En *Los actores sociales frente al desarrollo rural, Massieu; Chauvet y García* (coords. generales), Tomo 5: *Transformaciones del campo mexicano: una mirada desde los estudios de género*, Sesia y Zapata (coords.). México: Editorial Praxis.

»___, Humberto Thomé y Ana Rincón. 2013. "Maíces nativos en estrategias alimentarias campesinas feminizadas frente al cambio climático. Debates biocientíficos y ecofeminismo crítico", en *Veredas: Revista del Pensamiento Sociológico*. UAM, Xochimilco, núm. 27, pp. 43-67.

ANA GABRIELA RINCÓN RUBIO

posee una Licenciatura en Diseño Gráfico en la Universidad Autónoma del Estado de México, es especialista en Género, Violencia y Políticas Públicas en la UAEMéx, Maestra en Dirección de Mercadotecnia en la Universidad de Guadalajara, Doctoranda en Ciencias Agropecuarias y Recursos Naturales en la UAEMéx.

IVONNE VIZCARRA BORDI

posee una Licenciatura en Administración en la Universidad Autónoma Metropolitana; es Maestra en Economía Rural y Doctorado (PH. D) en Antropología Social, ambos en la Universidad Laval, Québec. Profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales de la UAEMéx. Perfil PROMEP. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III (5848).

HUMBERTO THOMÉ ORTIZ

Doctor en Ciencias Agrarias por la Universidad Autónoma Chapingo, México. Realizó un Postdoctorado en la Universidad Autónoma del Estado de México en el Área de Procesos Sociales en el Medio Rural. Profesor Investigador del Instituto de Ciencias Agropecuarias y Recursos Naturales (ICAR) en la Universidad Autónoma del Estado de México. Especialista en Turismo Rural y Turismo Agroalimentario, forma parte del Comité Científico de la Sociedad Mexicana de Turismo Rural. Ha desarrollado investigaciones sobre turismo agroalimentario en diferentes zonas rurales de México, Italia, Argentina, Brasil, Colombia y la Polinesia Chilena. Realizó una estancia de Investigación en la Universidad de Caxias Do Sul, Brasil. Actualmente, es responsable técnico del proyecto de investigación: “Los Hongos comestibles silvestres y sus escenarios turísticos, Laboratorio Social de Micoturismo”, financiado por el programa de Ciencia Básica UAEMEX 2014; así como del proyecto: “Evaluación de la Dimensión Recreativa del Hongos Comestibles Silvestres, su interés socioeconómico y sus perspectivas de desarrollo rural”, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia Y Tecnología. Cultiva las disciplinas de Sociología de la Alimentación, Género y Alimentación y Desarrollo Sustentable.

Análisis discursivo sobre cómo los volantes de oferta sexual visibilizan representaciones de género y étnico raciales

Lucía Nuñez Lodwick

EL PRESENTE TRABAJO SE propone analizar discursivamente el género [121] (Bajtín, 1982) de los volantes de oferta sexual en la vía pública. La presencia de estos creció a partir de la sanción del Decreto presidencial 936/2011, que prohibió la oferta sexual en medios gráficos [122] . A partir de la aprobación de la medida muchas publicaciones mutaron de rubro en los suplementos clasificados de los diarios y crecieron los volantes callejeros como nueva forma de "publicitar el servicio sexual" [123] . La sanción de dicho decreto fue sumamente controversial ya que los medios periodísticos reflejaron disputas en torno al carácter "poco democrático" de la sanción de la medida que no fue sometida a debate en el congreso, a la vez que fue leída como una arista más del conflicto entre Clarín y el gobierno nacional, debido a que dicho periódico era uno de los grandes perjudicados económicamente con la prohibición. Al mismo tiempo despertó una tensión entre Nación y Provincias (ya que funcionarios provinciales expresaban en los medios de comunicación sus dificultades para llevar a cabo esa política en sus territorios), entre otros. (Nuñez Lodwick, 2012)

En este caso nos centraremos, para contextualizar el análisis del género propuesto, en la dimensión del debate teórico acerca de la prostitución (Trabajo vs. Opresión de género) que el decreto reavivó. Mientras las/os abolicionistas celebraban una nueva conquista en la lucha contra la trata de personas con fines de explotación sexual, las/os regulacionistas denunciaban que dichas medidas empujaban a la clandestinidad a muchas mujeres que optaron por el trabajo sexual como una actividad ejercida de manera libre y autónoma.

Para estos/as últimos/as, la prostitución puede ser entendida como trabajo sexual (libre, voluntario y autónomo), por lo que demandan al Estado el reconocimiento de derechos como trabajadoras. En cambio, para las/os abolicionistas, la prostitución es un eslabón más en la cadena de opresión que vivencian las mujeres en un sistema patriarcal. Cecilia Varela expresa que "para el abolicionismo la prostitución constituye en sí misma una violación a los derechos humanos" (2013:49). Allí no existiría la posibilidad de opción por este tipo de actividad, debido a que el abolicionismo pone en escena la desigualdad estructural que impulsa a muchas mujeres al ejercicio de la prostitución.

En efecto, al prohibirse las publicaciones de servicios sexuales en los medios gráficos, las/os regulacionistas sostuvieron que las mujeres que publicitaban sus servicios en los suplementos clasificados, y que ejercían la prostitución de manera libre y autónoma, se vieron impulsadas a la clandestinidad. Publicitar en otro rubro ofreciendo un servicio de "masajista", por ejemplo, para encubrir la oferta sexual, se había convertido en menos accesible económicamente. Además sostenían que muchas mujeres que se encontraban ejerciendo la prostitución en la comodidad de su propia

casa o de un departamento (que mantenían solas o de manera compartida con otras mujeres, que también optaban por el trabajo sexual) se habían visto obligadas a desarrollar múltiples formas de adaptación a las nuevas circunstancias como, por ejemplo, abandonar dicha modalidad para salir a ejercer la prostitución en el espacio público. Para los/as regulacionistas, este tipo de medidas generan una mayor vulnerabilidad en el ejercicio de la actividad de las mujeres.

Este tipo de reflexiones de quienes defienden el trabajo sexual, que aparecieron en los medios periodísticos, fueron contestadas desde el abolicionismo cuestionando que sean las propias mujeres quienes ofrecieran sexo en dichas publicaciones, denunciando que los avisos clasificados ofrecían sexo de mujeres en situación de explotación.

Es importante señalar que "ambas perspectivas demandan inscripciones y reconocimientos diferentes dentro del discurso de los derechos humanos e interpelan al estado de manera diferenciada. Para el abolicionismo la prostitución constituye en sí misma una violación a los derechos humanos, mientras que desde la segunda perspectiva (regulacionista) se trata de los derechos de las mujeres a migrar, a trabajar y a comprometer el propio cuerpo en la oferta de servicios sexuales si así lo deciden." (Varela, 2013:49)

Pies de página:

121. Definido por el autor como "tipos de enunciados relativamente estables" (1982:248).

122. Para su cumplimiento se crea la Oficina de Monitoreo De Publicación De Avisos de Oferta Sexual, que articula sus acciones con el Consejo Nacional de las Mujeres (CNM), con la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA) y la Oficina de Rescate y Acompañamiento a las Personas Damnificadas por el Delito de Trata.

123. También aumentaron las publicaciones de sexo en páginas de internet, aunque ellas escapen al análisis propuesto en este texto.

LOS VOLANTES DE OFERTA SEXUAL COMO GÉNERO DISCURSIVO

Como mencionamos más arriba, los volantes de oferta sexual aparecen en el espacio público a partir de la sanción de un decreto presidencial que prohibió otras formas utilizadas hasta ese momento para ofrecer sexo. Dicha sanción debería enmarcarse en una serie de políticas públicas llevadas adelante por el Estado nacional, con el propósito de luchar contra la trata de mujeres con fines de explotación sexual. Como sostiene Carolina Von Lurzer:

> Desde hace ya varios años el problema de la trata y el tráfico con fines de explotación sexual ha entrado en agenda política y pública logrando no solo la promulgación de la ley 26.364/08 de Prevención y Sanción de la Trata de Personas y Asistencia a sus Víctimas, sino la puesta en marcha de un con junto de políticas tendientes a combatirlas. (2013: 55)

En un intento por visibilizar regularidades del género elegido me permito señalar los siguientes elementos presentes en la mayoría de los volantes analizados:

IMÁGENES: Las imágenes de cuerpos femeninos sumamente erotizados forman parte fundamental de la captatio de los mismos, ocupando el lugar central del volante. En la mayoría de los casos priman imágenes fragmentadas de las mujeres. Se produce una escisión de determinadas partes del cuerpo femenino que se objetualizan. En otras palabras, se produce en las fotografías una fragmentación de los cuerpos, donde priman traseros y senos con fuertes connotaciones sexuales.

En los casos donde no se presenta una imagen como la descripta anteriormente, el volante cuenta con dibujos de labios, corazones, flores, conejos de *Playboy* o siluetas femeninas. Es frecuente encontrar volantes de color blanco, rosa, verde, azul o amarillo.

CONTACTO: En la mayoría de los casos aparece un número telefónico como modo de contacto, en ocasiones acompañado por la zona o intersección de calles donde se encuentra el espacio en el que se ofrece el servicio sexual. Es importante señalar que existen distintas modalidades de ejercicio de la prostitución como el espacio público, los bares, boliches, departamentos, etcétera. En cada uno de ellos puede existir distinto grado de explotación sexual ajena (proxenetismo). El contacto es fundamental debido a que los volantes analizados refieren a la prostitución en espacios cerrados como departamentos o "privados", y no en el espacio público.

DESCRIPCIONES DE LAS MUJERES QUE OFRECEN EL SERVICIO SEXUAL: Los volantes presentan palabras o frases cortas que describen a las mujeres que ofrecen sexo, donde se las define por ejemplo como: "Ardiente de placer", "Nuevitas en la zona", "Dos

amigas solas en su depto", "Mimosas", "Masajista", "Completita", "Dulce y pecadora", "On FIRE", "Madurita exuberante del caribe", "Solita en mi dto", "solita", "19 años", "flaquitas y pulposas", "la mejor actriz del cine XXX nacional", "110-60-90".

Los volantes presentan determinados atributos que poseerían las mujeres cuyos "servicios" son publicitados. Uso el condicional debido a que en este caso el varón que consume prostitución desconoce la veracidad de dichas afirmaciones (este punto será retomado al analizar la construcción del ethos). De la misma manera, quien realiza el volante intenta "vender un servicio" / "lucrar con la sexualidad ajena", por lo que dichas descripciones serían un indicio acerca de las concepciones presentes en un imaginario sexual masculino al que se destina el volante. En otras palabras, podemos inducir que se presenta un estereotipo de mujer joven, pulposa, sexualizada, que disfruta el ejercicio de su sexualidad, que se coloca a disposición del varón y se la muestra en un contexto de soledad. Este elemento puede referir a diversas cuestiones. Por un lado, se construye una femineidad aislada que requiere de la presencia del varón para satisfacer ese deseo sexual. Por otro lado, cuando estas leyendas van acompañadas de otras como "19 años" (apenas superando la mayoría de edad establecida por el Código Civil), la soledad también refiere a cierta impunidad. Sería una joven casi desprotegida frente al varón consumidor de prostitución.

Como iremos desarrollando más adelante, este tipo de descripciones permiten suponer un enunciatario masculino que caracteriza a las mujeres a partir de ciertos atributos que responden a formas específicas de sexualizar esos cuerpos.

DESCRIPCIONES ACERCA DEL SERVICIO EN SÍ: “Promo $50”, “promo 100”, “24 hs”, “Completita”, “masajes vip y algo más”, “viví tu propia peli XXX”, “bucal sin globo hasta el final”.

Estas afirmaciones, al igual que los enunciados que describen cuerpos femeninos, permitirían indagar el tipo de consumo de los varones que pagan por sexo y los atributos que quien realiza el volante otorga a las mujeres. Estas son concebidas, a partir de dichas publicaciones, como súper erotizadas, dispuestas a satisfacer los deseos sexuales de quienes “contraten” el “servicio”, etcétera. Mientras que los varones son interpelados desde el absoluto placer y la promesa del cumplimiento de todas sus fantasías sexuales. Las leyendas “completitas” o “bucal sin globo hasta el final” dan cuenta también de la relación de poder establecida entre el varón que paga y la mujer que recibe el dinero, donde ese dinero establece el poder de definir las condiciones del intercambio. Beatriz Gimeno (2008) sostiene que “muchos de los llamados clientes buscan (en) la prostitución la posibilidad de transgredir las normas sobre los cuerpos de las mujeres” (p.5).

DESCRIPCIONES ACERCA DEL LUGAR EN EL QUE SE OFRECE DICHO SERVICIO: “Solo tu lugar no busques más”, “24 hs”, “La casa del placer”, “Ducháte conmigo”, “Hoteles, privados, domicilios”, “Nivel vip”, “Dos amigas solas en su depto”, “Nivel ejecutivo”, “Tu mejor momento en el mejor lugar”, “Aire acondicionado”, “8 a 24 hs”. En este punto nuevamente se construye la disponibilidad que mencionábamos más arriba respecto a las mujeres que ejercen la prostitución, que se visibiliza también en la cuestión espacial. Desde el volante se busca cumplir con las preferencias de los varones

clientes/prostituyentes que pueden elegir lugar, horario y contar con todas las comodidades necesarias. Enunciados que intentan establecer una distinción entre trabajo sexual y trata de personas: "Trabajo sexual no es igual a trata de personas", "Solo para mayores de 18 años", "Prohibido para menores de 18 años", "Somos todas mayores, sabemos lo que hacemos".

Las posiciones abolicionistas tienden a poner en paralelo la prostitución y la trata de personas con fines de explotación sexual, debido a que si la prostitución no puede ser elegida, ambas son formas de explotación y violencia hacia mujeres vulneradas. Quienes defienden el trabajo sexual responden a las consignas abolicionistas (por ejemplo: "Sin clientes, no hay trata") separando ambas prácticas. Entonces los enunciados presentes en los volantes de oferta sexual tienden a reforzar esta separación entre la prostitución y el fenómeno de la trata de mujeres, al mismo tiempo que fortalecen la postura del trabajo sexual (caracterizado como libre, voluntario e independiente, ejercido por personas adultas).

ACERCA DEL VOLANTE EN SÍ: "No arrojar en la vía pública Ley 260", "Volante entregado en mano, no arrojar a la vía pública ley nº 206". El volante de oferta sexual como género discursivo no permitiría una gran extensión en el texto escrito, debido al tamaño del papel, a la pregnancia de las imágenes que resultan más atractivas para los transeúntes y al propio formato del volante en la vía pública que busca promocionar un producto/servicio.

Respecto a la *dispositio* de los elementos de la estructura presentados más arriba, la imagen ocupa un lugar central, muchas veces convirtiéndose en el fondo que ocupa todo el volante y el

número telefónico, generalmente expuesto en el extremo inferior del mismo, y en una letra un poco más pequeña el precio promocional o alguna particularidad del servicio, son las características que priman.

PUESTA EN ESCENA

La puesta en escena de la enunciación de los volantes de oferta sexual es la de la vía pública, donde estos aparecen pegados en postes, esquinas, carteles o contenedores de basura. Los volantes son renovados continuamente, todos los días aparecen nuevas impresiones de ellos. Muchas veces es posible además visibilizar a los jóvenes que son contratados para realizar dicha labor. Ya sea que los volantes sean realizados por mujeres que ejercen el trabajo sexual de manera autónoma o por varones que lucran con la explotación sexual ajena, no existe en la enunciación un modo directo de llegar a esos posibles "consumidores". No son las propias mujeres quienes los colocan.

La escena englobante (Maingeneau, 2004) correspondería a un volante que se adquiere en la calle, casi como un discurso publicitario, donde se busca "vender" un determinado servicio y el enunciatario es interpelado como posible "cliente" del mismo. En este sentido, podríamos pensar que la oferta sexual presenta una escenografía (Maingeneau, 2004) publicitaria, que lo legitima. Una de las principales críticas abolicionistas a este tipo de publicaciones son la objetualización de las mujeres y la naturalización de la violencia. En este sentido, el carácter publicitario contribuiría a naturalizar que las mujeres sean construidas como objeto de consumo, mientras que

los varones ocuparían el lugar de consumidores, de sujetos de placer. En otras palabras, los volantes presentan una mercantilización del cuerpo femenino donde se cosifica a las mujeres.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ETHOS GARANTE

En los volantes analizados se construye un *ethos* garante (Maingueneau, 2002), conocedor de lo necesario para que el varón "pase un buen momento", de sus gustos sexuales y comodidades (como ya mencioné más arriba, estos indicios se observan no solo en los enunciados que describen a las mujeres y a los servicios que las mismas brindan, sino incluso en las descripciones sobre el espacio físico en el que se lleva a cabo el intercambio sexual, por ejemplo "aire acondicionado", "nivel ejecutivo", etcétera).

El enunciador construye una interrelación directa con el enunciatario (a veces incluso con el uso del tú, por ejemplo, "Tu mejor momento en el mejor lugar"), permitiendo la complicidad y construyendo un sentido compartido sobre eso que se ofrece. Como afirma Maingueneau, este tipo de *ethos* "certifica lo que es dicho" (s/p), expresa un mundo ethico del cual es garante y al cual da acceso. En otras palabras, ciertas maneras del decir en la enunciación, nos permitirían inducir ciertas formas del hacer, que en esto caso funcionan como garantías de ese servicio que se está ofreciendo.

También podríamos pensar que en este caso existe una doble destinación (Amossy, 1994): el varón que consume prostitución y el público en general que transita las calles de la ciudad en las que se colocan los volantes. Frente al enunciatario directo, se apela a una

serie de estereotipos ligados a ese mundo que muestra el enunciador. Dicho mundo, donde prima la dominación masculina, donde el placer sexual del varón es concebido como una necesidad biológica incontrolable [124] , etcétera; este requiere construir una masculinidad patriarcal que justifica el acceso al cuerpo femenino y donde ese derecho está legitimado.

En los volantes se representa a las mujeres como objetos disponibles, mercancías, dispuestas a satisfacer todos los posibles deseos sexuales masculinos. Al mismo tiempo, se construye a las mujeres como sexualizadas ("mimosa", "On fire", "Ardiente") y se pone en escena el disfrute de ellas, dejando de lado las resistencias, incomodidades, vergüenzas, dolores de las mujeres que ejercen la prostitución, ya sea forzadas por un tercero o por las circunstancias. Si son mujeres "mayores de edad" que "saben lo que hacen", que disfrutan sin tapujos de su sexualidad, no hay lugar para otras facetas u emociones en esa representación. También porque, como mencionamos más arriba, se intenta vender un "servicio" y construir una imagen de las mujeres, donde ellas también disfruten ese encuentro.

La socióloga Silva Chejter en su trabajo "La prostitución. Lugar común" (2011) sostiene que los clientes entrevistados no imaginan una sociedad sin prostitución. En su discurso aparece la idea de "*que siempre existió*" (el oficio más antiguo del mundo), que es "*inimaginable que deje de existir*", que "*está bien que exista*" (vinculado a una necesidad biológica y a la prostitución como un negocio de común acuerdo).

Es interesante en este punto del análisis incluir la figura del cliente/ prostituyente como eje del debate entre regulacionistas y abolicionistas. Para quienes defienden el trabajo sexual, el varón que consume prostitución es simplemente entendido como quien contrata un servicio (libremente ofrecido). En oposición, para las/os aboliconistas el varón que paga por sexo prostituye, por lo que es cómplice de la explotación sexual. Por lo tanto, ese lugar debe ser cuestionado. Respecto a los volantes que ofrecen sexo, estos tienden a desdibujar esa posición de poder del varón, al reforzar el carácter voluntario de esa oferta. Si las mujeres son "ardientes" y "mimosas", y a la vez "lo hacen porque quieren" se desresponsabiliza el lugar de quien consume ese servicio sexual.

Pies de página:

124. Incluso la disposición de los elementos en el volante permiten deducir que esta concepción opera allí, debido a que la sola imagen de un cuerpo femenino fragmentado y sexualizado activaría el deseo de con tratar el servicio sexual ofrecido.

REPRESENTACIONES SOBRE EL ENUNCIATARIO

Partimos del prepuesto de la existencia de una construcción dialógica del yo (Bajtín, 1982), donde la imagen de sí mismo propia del enunciador está atravesada por la palabra del otro. El análisis acerca de los elementos descriptos más arriba nos permitiría sostener que se construye un enunciatario masculino y heterosexual. El volante podría presentar una paradoja respecto a dicha figura. Por un lado, los avisos se encuentran pegados en la vía pública y cualquier persona puede arrancarlos y hacerse de ellos con facilidad.

De la misma manera, la imagen y el número telefónico bastarían para que cualquier persona entienda de qué se trata. Por otro lado, esta sencillez de palabras también podría indicar un enunciatario conocedor del funcionamiento de la contratación de un servicio sexual, que no requeriría mayores explicaciones. En este caso, se le atribuirían una serie de competencias vinculadas a dichos saberes.

En este sentido, así como se construye un *ethos* garante, conocedor de los saberes y placeres sexuales masculinos, también se le otorgan a este enunciatario competencias discursivas que le permitirían comprender el funcionamiento del intercambio de sexo por dinero. En este punto considero relevante recuperar una retórica presente en los volantes de oferta sexual basada en la concepción del sexo como una fuerza biológica arrolladora que necesita la descarga. Como expresa Gimeno (2008) una argumentación de sentido común suele presentar al "sexo (masculino) como una fuerza natural, arrolladora, incontrolable y que necesita descargar o lo hará por donde no debe" (p.6). La socióloga argentina Silvia Chejter (2013) también señala cómo en esa dominación masculina propia del patriarcado, se construye una lógica de representación del deseo sexual masculino como "irreprimible", imaginario que constituye el verdadero sostén de la prostitución.

Los enunciados que buscan separar prostitución y trata de personas podrían estar también destinados a otro enunciatario que podría ver el volante, debido a que lo que se dice responde al debate presentado más arriba. En este sentido, podríamos quizás referirnos a una "complejidad enunciativa" (Authier-Revuz, 1984). En términos de la autora, no existen palabras neutras sino que toda palabra se encuentra inevitablemente "cargada", "ocupada", "atravesada" por los

discursos en lo que "vivió" su existencia socialmente determinada (p. 3). Por lo que el uso de conceptos como "trata de personas" en un volante de oferta sexual respondería a un intento de hacerse eco (incluso a modo de crítica) de determinados discursos sociales que circularon. En este sentido, cabría utilizar el concepto de "heterogeneidad mostrada", a partir de la introducción del discurso de un otro ("prostitución es igual a trata de personas"), para refutarlo. Este tipo de afirmaciones remiten a un afuera, a una alteridad que se caracteriza por un discurso feminista, en este caso. Del mismo modo, los enunciados sobre el volante en sí y sus condiciones de circulación rompen el hilo del discurso para introducir otro registro discursivo más técnico, incluso jurídico.

Como señalamos anteriormente, ambas disrupciones operan en la constitución de identidad del discurso analizado. En los dos casos se busca fortalecer la postura presentada sobre el trabajo sexual como autónomo, independiente, elegido, entre otros.

Si bien la inclusión de dichas leyendas funciona como un cuerpo extraño dentro del enunciado, la introducción de un lenguaje más técnico acerca de la legislación sobre la circulación de volantes en la vía pública refuerza la postura de un *ethos* garante, conocedor también de las obligaciones legales y cumplidor de ellas, por lo tanto responsable. Estos enunciados rompen el estilo coloquial que caracteriza a los volantes de oferta sexual. Podríamos decir entonces que existe allí una asociación entre género y estilo, que presenta algunas disrupciones.

Del mismo modo, la ya señalada incorporación del discurso feminista abolicionista a través de la apelación al concepto de trata de personas, da cuenta de la posesión de un conocimiento acerca del

debate teórico sobre la prostitución, sobre cierto posicionamiento del feminismo (mayoritariamente abolicionista) y una toma de posición en torno a ello ("la prostitución no es igual a la trata de personas"). También es interesante señalar que el enunciado tiende a borrar las heterogeneidades propias de cada postura sin dar lugar a las diferencias internas dentro del abolicionismo (menos dentro del feminismo), ni al interior de las posturas que defienden el trabajo sexual, pro- sexo, etcétera. Esto contribuye a la vez a una polarización de las posturas mencionadas y a la clausura del debate. Siguiendo la lógica presentada en el enunciado, si la prostitución no es igual a la trata de personas y depende de la voluntad individual de cada sujeto, ni el feminismo ni el abolicionismo deberían continuar opinando sobre dichas prácticas.

MEMORIA DISCURSIVA

A partir de los elementos analizados anteriormente sugiero rastrear algunas posibles memorias discursivas en relación al género que viene a reemplazar; al menos parcialmente, ya que si bien los avisos clasificados no dejaron de existir fueron desplazados por este nuevo tipo de publicidad de servicios sexuales. Considero que existe una continuidad entre los volantes de oferta sexual y los antiguos avisos clasificados respecto a las descripciones a cerca de las mujeres (sumamente erotizadas en ambos casos) y la narración sintética, debido a las regulaciones del género. Así como el volante en la vía

pública, por su tamaño y sus condiciones no permite un gran despliegue textual; el aviso clasificado tampoco lo admite por cuestiones de costos económicos.

Respecto a las descripciones sobre las mujeres, en su análisis sobre avisos clasificados Irene Castillo del Grupo de Estudios Sociales (GES) sostiene que:

> Los encabezamientos de los anuncios aparte de nombres de pila sugerentes, también mencionan características físicas, condiciones de apasionamiento y lugares de procedencia. Las características amatorias en el imaginario social hacen que se encuentre una marcada diferenciación a la hora de ofrecer precisiones respecto de los lugares de origen de las personas en venta, condición que se registra especialmente en el caso de las mujeres. Así, en el matutino Clarín vemos mayoría de ofrecimientos de "Paraguayitas" chiquitas y dulces, en menor proporción brasileras, algunas misioneras y correntinas y un solo caso de "rusa". ("Medios de comunicación y abolicionismo", Jornadas abolicionistas, 2009)

Este fragmento visibiliza ciertas caracterizaciones étnico/raciales y sexuales que se mantienen en los avisos en la vía pública. Esta construcción de imágenes implícitas en los volantes de oferta sexual se encuentran atravesadas por las representaciones de un imaginario étnico/racial y de género que hiper-erotiza el cuerpo de las mujeres en general, y que reproduce los estereotipos acerca de, por ejemplo, la mayor disponibilidad sexual de las mujeres

inmigrantes de regiones andinas (más sumisas para obedecer los pedidos de los varones que contratan sexo) o el desenfreno sexual de las mujeres de color.

En ambos géneros las características erotizadas de las mujeres así como las descripciones explícitas de los servicios sexuales pueden ser dichas. El género lo permite, habilita dichas imágenes y anunciados. Desde el abolicionismo podría decirse también que esta naturalización de la violencia responde a un sistema patriarcal donde se habilita la mercantilización del cuerpo femenino. En palabras de Gimeno, "sabemos que la prostitución ha sido uno de los factores más importantes de control patriarcal sobre todas las mujeres. Por lo tanto, de alguna manera, la prostitución somos todas." (p.2)

BIBLIOGRAFÍA:

»Amossy, Ruth. 2000. El pathos o el rol de las emociones en la argumentación, en L´argumentation dans le discours. París: Nathan.

»Authier-Revuz, J. 1984. "Hétérogénéité(s) énonciative(s)", Langages Nº 73.

»Bachtin, Mijail. 1982. "El problema de los géneros discursivos", en Estética de la creación verbal, México: Siglo xxi.

»Castillo, Irene. 2009. "Medios de comunicación y abolicionismo", Jornadas abolicionistas, Buenos Aires. Disponible en: https://goo.gl/iMXdQn

»Chejter, Silvia. 2013. "Debates sobre prostitución", en Trata de personas. Buenos Aires: Sociales en debate, UBA, pp. 61-67.

»Chejter, Silvia. 2010. La prostitución /Lugar común. Buenos Aires: Eudeba.

»Gimeno, Beatriz. 2008. "La prostitución: aportaciones para un debate abierto", Ciudad de mujeres. Disponible en: www.ciudaddemujeres.com/articulos.

»Maingueneau, Dominique. 2002. “Problèmes d’ethos”, en Pratiques Nº 113/114, Metz, mes de junio. (Hay traducción al castellano).

»Maingueneau Dominique. 2003. “¿Situación de enunciación” o “situación de comunicación?”, revista digital Discurso.org, Año 2, n º 5.

»Nuñez Lodwick, Lucía. 2012. “Reflexiones acerca del decreto que sanciona la oferta de avisos sexuales”, Revista digital Márgenes, n° 2. Disponible en: https://goo.gl/OZVkpA

»Varela, Cecilia. 2013. “¿Cuáles son las mujeres de esos derechos humanos? Reflexiones a propósito de las perspectivas trafiquistas sobre el mercado del sexo” en “Trata de personas”. Buenos Aires: Sociales en debate, UBA, pp. 43-53.

»Von Lurzer, Carolina. 2013. “Representaciones distorsionadas. El mercado del sexo desde el prisma del delito de trata” en “Trata de personas”. Buenos Aires: Sociales en debate, UBA, pp. 55-59.

LUCÍA NUÑEZ LODWICK

Socióloga (IDAES/UNSAM). Maestranda en Sociología de la Cultura y Análisis cultural (IDAES). Becaria Doctoral del Conicet en IDAES/UNSAM. Integrante del Programa “Poscolonialidad, estudios fronterizos y transfronterizos en los Estudios Feministas” (IDAES) y del Programa de investigación y extensión sobre Afrodescendiencia y estudios afrodiaspóricos (UNIAFRO).

Desafios à mobilidade científica: considerações a partir de uma perspectiva feminista situada e pós-colonial

Thais Franca y Beatriz Padilla [125]

A IMPORTÂNCIA DE UMA ANÁLISE CRÍTICA DA MOBILIDADE CIENTÍFICA

ESTE TRABALHO É PARTE do projeto de investigação "Scientific Mobility to and from Portugal: Production and Circulation of Knowledge in Highly-Skilled Immigration" financiado pela Fundação para Ciência e Tecnologia (FCT) de Portugal, cujo objetivo principal é analisar, a partir de uma perspectiva crítica, o fenômeno da mobilidade de investigadores/as, cientistas e acadêmicos/as [126] para Portugal. Para tanto, consideramos como as dinâmicas desiguais de poder baseadas no racismo, sexismo, classismo e na colonialidade modelam a experiência desses sujeitos. Metodologicamente, o projeto divide-se em duas partes, uma fase inicial de cunho qualitativo composta por entrevistas em profundidade com cem investigadores/as estrangeiros/as residentes em Portugal; atualmente concluída. E a fase seguinte quantitativa, no momento em andamento, de aplicação de um inquérito on-line ao maior número possível de sujeitos em mobilidade científica para o

país . Trata-se de um estudo baseado em uma perspectiva feminista e pós-colonial que procura contribuir para a construção de uma ciência mais democrática.

O aumento da visibilidade e o crescimento da relevância da mobilidade científica são algumas das justificativas de base para esse estudo. Por ser considerada uma prática que contribui para a circulação do conhecimento, desenvolvimento ciência e, consequentemente, para a produção de riquezas a mobilidade científica tem sido encarada como um eixo fundamental para o crescimento econômico e social de um país. Ao longo dos últimos 15 anos foram diversos os esforços da União Europeia para consolidar um espaço europeu comum científico e acadêmico e outros países e blocos econômicos também tem investido de maneira intensa em programas de incentivo à circulação de seus/suas investigadores/as e acadêmicos/as internacionalmente, bem como de atração de investigadores/as e acadêmicos/as estrangeiros/as para instituições nacionais.

Para além da importância inegável do tema, este estudo justifica-se também por um compromisso político com a transformação das inequidades existentes no meio acadêmico e científico que atravessam a mobilidade científica e que raras vezes são nomeadas. Uma vez que nos reconhecemos como feministas e assumimos nosso lugar de investigadoras latino americanas na academia portuguesa, temos o compromisso de denunciar em nossos discursos e práticas as opressões e desigualdades que atravessam sobretudo as mulheres (mas, não somente) em suas diversas experiências.

Ao situarmo-nos como acadêmicas e latino americanas colocamos nossa própria biografia em jogo, assumimos nossa posição de insider/outsider e abrimos mão de qualquer posicionamento neutro em relação às análises que nos propomos a realizar. A ousadia desta escolha sustenta-se nas apostas das metodologias feministas críticas que advogam por um envolvimento genuíno das investigadoras com seus campos, repudiam a neutralidade científica e reconhecem que a objetividade científica só é possível através do entendimento do conhecimento como situado (Haraway, 1988; Harding, 1987).

Com base no exposto, o trabalho que se segue é uma análise teórica do atual paradigma da mobilidade científica e uma crítica a partir dos estudos pós-colonial e feministas, refletindo sobre como nossa experiência como mulheres latino americanas em mobilidade científica em Portugal pode/deve ser incorporada em nossas análises. Essa reflexão busca desvelar algumas das assimetrias políticas e sociais e das práticas de subalternização presentes nos descolamentos geográficos internacionais de investigadores/as, a fim de oferecer elementos para a construção de um entendimento crítico sobre a mobilidade científica.

Pies de página:

125. CICS.NOVA, Universidade do Minho Portugal.

126. Ao longo do texto as categorias de investigadores/as, cientistas e acadêmicos serão utilizadas alternadas e indistintamente para referir-se aos sujeitos em mobilidade científica e acadêmica.

CONCEITOS, LIMITES E ASSIMETRIAS QUE ATRAVESSAM A MOBILIDADE CIENTÍFICA.

Compreendemos a mobilidade científica como o deslocamento de professores/as, cientistas, investigadores/as, pós-doutorandos/as e doutorandos/as através de fronteiras internacionais com o objetivo de integrar, permanente ou temporariamente, Universidades, fundações, laboratórios e centros de investigação. Mobilidade de talentos, imigração altamente qualificada, diáspora científica tem sido outras designações utilizadas para nomear o fenômeno dos deslocamentos de investigadores/as e acadêmico/as através de fronteiras geográficas internacionais. Mais do que meras nomeações para o fenômeno, cada uma dessas expressões está vinculada a uma perspectiva ideológica distinta. Em virtude do crescimento da xenofobia e do racismo e da construção hegemônica do/a imigrante como pobres, ignorantes e causadores/as de problemas sociais e econômicos para as sociedades onde se inserem e considerando a importância que a mobilidade científica representa para o crescimento econômico e tecnológico dos países, dissocia-la ao máximo de alguma modalidade de migração é uma condição fundamental para que seu potencial intelectual e econômico possa ser inteiramente aproveitado. Em outras palavras, a escolha e popularização do termo “mobilidade científica” para designar esse fenômeno não é ingênua.

É sabido de que tal fenômeno não é novo, podendo ser resgatado em narrativas da Europa Medieval ou do antigo sudeste asiático, na verdade a mobilidade geográfica de cientistas é parte constitutiva da própria ciência (Dedjier, 1971; Kim, 2009). Todavia, ressaltamos dois

aspectos que conferem às mobilidades atuais um diferencial. O primeiro é a importância que o conhecimento científico assumiu no processo de produção de riqueza dentro da lógica do neoliberalismo, Santos (2004:25) declara que "o conhecimento científico foi transformado em força produtiva de primeira ordem e a questão das relações entre a ciência e o mercado se transmutou na questão da ciência como mercado" e Hart e Negri (2005), em uma perspectiva mais radical, afirmam que o conhecimento tornou-se a principal força produtiva do atual estágio do capitalismo. E o segundo, é o forte caráter transnacional que atravessa as dinâmicas de mobilidade científica no tempo presente. Nos dias de hoje, a maioria dos/as investigadores/as ou fazem parte de programas de mobilidade em rede entre instituições de diferentes países, ou já se encontram em instituições distintas das do seu país de origem e suas perspectivas de mobilidade seguem sendo internacional – embora não signifique que retornos temporários às instituições primeira não possam acontecer. Essa constelação de diferentes países de trabalho passados e futuros resulta em uma complexa cartografia que torna mais apropriado falar em "mobilidade científica transnacional" do que em "mobilidade científica internacional" (Jons, 2011). Via de regra, a circulação de cientistas por instituições internacionais é vista como um fator positivo e enriquecedor, tanto para a produção científica como para o desenvolvimento da carreira individual. As principais característica ressaltadas quando se fala em mobilidade científica são a criação de redes de pesquisa, internacionalização das instituições, publicações internacionais conjuntas, transferência de tecnologia, estímulo a diversidade e a pluralidade linguística, inovação teóricas e técnicas e ampliação da cooperação entre instituições. No que diz

respeito à carreira do/a investigador/a menciona-se crescimento pessoal, aumento da empregabilidade, conhecimento de novas culturas, incremento da criatividade, inserção profissional e ganhos de conhecimentos codificados e tácitos (Ramos &; Velho, 2011; Robertson, 2010).

Porém, uma análise mais profunda e comprometida com a transformação social, com a democratização da ciência e com a produção de conhecimento científico engajado mostra que a mobilidade científica não pode ser vista apenas por de uma ótica de exaltação. São diversas as assimetrias e inequidades que perpassam os programas de mobilidade científica, reproduzindo dinâmicas de exclusão, opressão e marginalização existentes em outras esferas da nossa organização social (Leemann, 2010).

Mais ainda, é preciso levar em consideração a multidimensionalidade de fatores que constituem a mobilidade científica (Padilla, 2010). Se, por um lado, pode-se afirmar que a mobilidade científica é uma consequência direta dos processos de globalização dos mercados e que, portanto, o capital humano também deslocar-se-ia para onde existe mais desenvolvimento econômico. Por outro, é fundamental perceber que a circulação de pessoas através das fronteiras não é livre, assim como a circulação de tecnologia. Há, pois, um sistema ativo de atração de imigrantes que via de regra buscar atrair "talentos" para suprir suas demandas em áreas especializadas que o mercado interno não consegue atingir (Oteiza, 1998).

Para além, existem outros motivos raramente citados, mas nem por isso menos importantes, quando se analisa a mobilidade científica que se refere às perseguições políticas e/ou religiosas, por

exemplo. O caso dos países América Latina durante os anos da ditadura militar é emblemático. Na Argentina, a forte intervenção e controle das Universidades, após o golpe de 1966 e, posteriormente de 1976, desencadeou a expulsão, renúncia e saída forçada do país de um número expressivo de investigadores/as, professores/as e cientistas (Clavijo &; Santi, 2009; Oteiza, 1998).

> La dictadura de Juan Carlos Onganía, con la intervención a las universidades en un contexto de represión y censura generalizada, marcó un jalón en términos de autoritarismo y destrucción, que produjo un pico de emigración concentrada en personas altamente calificadas, a las que ya nunca se recupero (Oteiza, 2004)

Pellegrino (2003) relata que uma situação semelhante sucedeu no Uruguai após o golpe militar de 1976, a Universidade de La Plata, na altura a única do país, sofreu intervenção direta dos militares, causando uma repressão dura e consequente emigração em massa de professores/as, investigadores/as e cientistas, nas palavras da autora "La violencia política y social, el autoritarismo y la inestabilidad, han sido factores esenciales en el desencadenamiento de varias corrientes migratorias."(Pellegrino, 2003: 241)

Para além dessas razões, a mobilidade científica também pode ser resultado do interesse pessoal dos/as investigadores/as de querem realizar parte de sua formação ou atuação profissional no exterior, por questões que dizem muito mais respeito a sua esfera íntima, do que, propriamente sua carreira ou o contexto político econômico do país. Percebe-se assim que a mobilidade científica não pode ser

entendida como um fim em si mesma e tampouco como sendo resultado de um fator exclusivo. Portanto, deve-se compreendê-la a partir de suas distintas causas e analisá-la como um recurso relevante para a produção de riqueza e de conhecimento, que, como tantos outros, está distribuído de forma desigual em nossa sociedade.

As discussões sobre a mobilidade de cientistas e investigadores/as através de fronteiras geográfica de distintos países começaram a ter maior visibilidade em meados dos anos 60. Com o pós guerra, a guerra fria e a instalação da ditadura militar em vários países da América Latina, o êxodo de mão de obra qualificada europeia para os Estados Unidos e de países do Sul global para centros avançados no Norte global tornou-se muito frequente, desencadeando um debate em torno da problemática da "fuga de cérebros" (brain drain) e do impacto econômica e socialmente negativo da emigração de cientistas para os países de origem.

Ao longo dos anos 80 e 90, mudou-se o foco de análise dessa dinâmica, buscando dar visibilidade aos resultados positivos para o país de origem derivados da saída de cientistas e investigadores/as, fosse através do seu retorno, fosse através da sua inserção definitiva no estrangeiro – inclusão do país em circuitos internacionais, criação de redes, fortalecimento do sistema educacional, transferência de tecnologia. Abandonava-se a tónica negativa da fuga de cérebros e encarava-se o fenômeno como um "ganho de cérebros" (brain gain) (Meyer, 2001; Ramos & Velho, 2011).

E mais recentemente, passou-se a falar em "circulação de cérebros" (brain circulation), ou "mobilidade científica", movimento circular transnacional que pode ser multidirecional, temporário, de curta ou longa duração e que por isso mesmo promove mais

facilmente a circulação de cientistas e investigadores/as por distintas geografias, resultando em uma rede em que o conhecimento e a tecnologia produzida circulam com mais facilidade (Ackers, 2005a; Meyer, 2003)and individual equity on the other. Drawing on the findings of a series of recent research projects,1 and with a particular focus on an impact assessment of the European Commission's flagship scientific mobility scheme (the Marie Curie Fellowship Scheme.

Ainda que tenha havido uma suposta evolução nos termos utilizados para nomear o fenômeno, um aspecto é permanente, a utilização do termo "cérebro" (brain). Mais do que uma sutileza linguística a permanência do termo "cérebro" (brain) ilustra claramente como acadêmicos/as e cientistas são considerados/as majoritariamente por sua capacidade intelectual, descurando as demais esferas que atravessam a experiência de mobilidade de um sujeito – família, aspirações pessoais, amizades, afetos. O apoio institucional precário – seja da instituição de origem, seja da instituição de acolhimento e dos programas de financiamentos – para questões que não dizem respeito ao desenvolvimento direto das atividades de investigação corrobora essa ideia. Embora há muito, os estudos feministas alertem para falácia do/a investigador/a neutro/a, cujo trabalho jamais é afetado por questões pessoais (Haraway, 1988; Harding, 1996), aparentemente, os programas de mobilidade científica continuam a pautar-se no modelo ideal de investigador/a positivista.

De maneira geral, ao contrário do que acontece nos processos de expatriação de imigrantes qualificados/as, os programas mobilidade científica não conta com uma rede de apoio e orientação estruturada,

tampouco de garantias de reinserção ao retorno. Majoritariamente, os deslocamentos de acadêmicos/as e investigadores/as entre centros de diferentes países, dá-se por inciativa própria, através das redes de contatos estabelecidas ao longo de sua carreira, sem que haja um suporte concreto por parte das instituições envolvidas, sobretudo, no que diz respeito às questões familiares – escola para filhos/as, visto para cônjuge, acomodação ou traslado (Ackers, 2005b; Bauder, 2012). De acordo com Ackers:

> So, while academic science careers place enormous pressure on people to move in order to access the best opportunities and develop their skills, the kinds of structured organizational support associated with relocation policies of large multinational companies do not exist. Typically academic scientists and their families are moving with little corporate support. Rarely do they receive assistance with accommodation, or support for partners in terms of finding employment or more general integration opportunities for their families. The nature of the process also differs. Scientific migration in the academic sector is not so much driven by industrial recruitment companies but rather takes place through networks, individual motivation, and risk (2005b, p. 103).

Ackers (2008)mobility, quality and equality in the context of recent developments in research policy in the European Research Area (ERA aponta que, na maioria dos casos, o estágio da carreira científica e acadêmica não coincide com a fase em que a vida pessoal

encontra-se de um/a investigador encontra-se. Uma vez que a mobilidade científica é um recurso importante para o crescimento profissional, espera-se que cientistas e acadêmicos/as em início da sua carreira utilizem-se com frequência deste recurso. Contudo, via de regra, a esfera familiar encontra-se em outro estágio, que podem tanto envolver casamentos e filhos/as em idade escolar, ou no outro extremo, pais e mães em idade avançada, ambas situações que dificultam a mobilidade. E, na maioria dos casos, o formato em que os programas de mobilidade científica, sejam institucionais ou sejam independentes, são concebidos não levam em conta aspectos como esses.

Tampouco há alguma preparação para a regularização e inserção laboral do cônjuge (Ackers, 2004). Essa negligência pode ter implicações profundas na estrutura familiar do/a investigador/a, seja pelo abandono de carreira por parte do cônjuge ou até mesmo a separação. Ao analisar essa situação de um ponto de vista feminista, tem-se que, via de regra quando são os homens investigadores/as ou acadêmicos a engajarem-se em um programa de mobilidade, diversas estratégias são postas em práticas por suas companheiras, sejam elas igualmente cientistas ou não, para a manutenção da relação – desde o abandono da própria carreira, como citado anteriormente, a permanecer sozinha no local de origem com as responsabilidades inteiramente familiares a seu cargo. Por outro lado, quando são as mulheres que se encontram em programas de mobilidade, raramente seus cônjuges abandonam suas carreiras para acompanha-las, havendo sim, mais um esforço da mulher em conciliar a carreira e as questões familiares – seja através de programas de mobilidades mais curtos, ou de frequentes retornos à casa (Ackers, 2010; Jons, 2011).

Evidencia-se assim, uma das primeiras assimetrias envolvidas na mobilidade científica, por ser mais difícil de ser levada à cabo por mulheres, em consequência de suas responsabilidade familiares, a mobilidade científica mostra-se como um recurso desigual para homens e mulheres, tendo, portanto, consequências diretas e dessemelhantes no desenvolvimento de suas carreiras.

Outra dificuldades também, bastante comum, à mobilidade científica é a ausência de programas e políticas nacionais de reinserção de investigadores/as ou cientistas que se deslocaram ou de um plano de carreira institucional para o retorno desses sujeitos. Como dito anteriormente, a mobilidade científica, maioritariamente, resulta das redes de contatos pessoais dos investigadores/as e acadêmicos/as. De acordo com Bauder (2012), na maioria dos casos, os/as cientistas movimentam-se por conta própria assumindo, isoladamente, os riscos envolvidos, desde a perder contato com o país de origem, enfraquecendo as redes e, consequentemente, dificultando uma futura reinserção a ter perdas em seus planos de aposentadorias e reformas, uma vez que as políticas de transferência internacional dos impostos a distintos sistemas previdenciário é muito precária, para não dizer inexiste.

Contudo, apesar das referidas dificuldades, nos dias atuais, a mobilidade científica tem sido vista, como parte indissociável da carreira acadêmica e de investigação. Há uma expectativa implícita de que em algum momento da carreira, o/a cientistas ou o/a investigador/a realize parte de seu trabalho no exterior. Portanto, embora, a mobilidade científica não seja uma obrigatoriedade declarada, tampouco pode-se falar de uma livre opção ou escolha (Ackers, 2007; Bauder, 2006). Nas palavras de Morano-Foadi (2005:

134): “For many, mobility is not so much a choice as a necessity in science careers either due to the lack of employment opportunities or because progression demands acceptance of mobility by researchers.”

Além disso, a mobilidade está atravessada por uma complexa da teia de privilégios e exclusões resultante da intersecção dos distintos marcadores de diferença na dinâmica social. Tendo em vista que acadêmicos/as e investigadores/as também são atravessados/as por variados eixos de diferenciação – raça/etnicidade, orientação sexual, nacionalidade, classe social – é possível deduzir que a experiência de mobilidade de uma mulher investigadora de um país do Sul Global para um centro do Norte Global é bastante distinta daquela de um cientista homem de um centro do Norte Global para outro centro do Norte, por exemplo.

Desconsiderar as consequências da intersecção destes marcadores de diferença em um fenômeno como a mobilidade científica é concebê-lo de forma incompleta e acrítica, pois como afirma Lugones (2008) a interseccionalidade desvela o que está encoberto quando os eixos de diferenciação são analisados isoladamente, apontando que nenhuma dimensão da vida social pode ser separada em categorias puras. Mais ainda, as teorias da interseccionalidade explicam em que sentido poder, ideologia e identidade intercruzam-se para manter padrões e processos de desigualdades e discriminação (Brah &; Phoenix, 2005; Mirza, 2012)many ‘old’ debates about the category ‘woman’ have assumed a new critical urgency. This paper revisits debates on intersectionality in order to show that they can shed new light on how we might approach some current issues. It first discusses the 19th century

contestations among feminists involved in anti-slavery struggles and campaigns for women's suffrage. The second part of the paper uses autobiography and empirical studies to demonstrate that social class (and its intersections with gender and 'race' or sexuality. Neste sentido, a experiência de mulheres acadêmicas e investigadoras latino americanas ergue-se sobre uma rede de opressões construídas em torno das hierarquias de gênero, raça/etnia, classe, nacionalidade etc.

Outro ponto descurado quase que por completo nas discussões sobre a mobilidade científica diz respeito ao peso das assimetrias geopolíticas na estruturação dos esquemas de mobilidade. Mais além do que resgatar o debate sobre a "fuga de cérebros", ter em conta as atuais hierarquias geopolíticas é uma condição sine qua non que complexifica o entendimento de que países tem legitimidade para produzir conhecimento e do porquê de cada país assumir determinada posição. Pois, como nos adverte Mignolo (2010) colonialismo, racismo e sexismo estão presentes nas epistemologias, nas tecnologias, nos discursos e nas práticas de produção de conhecimento, ocasionando o posicionamento epistêmico privilegiado do "Primeiro Mundo" como inventor das classificações e categorizações e ao "Terceiro Mundo" provedor de recursos naturais e dinâmicas sociais a serem estudadas e analisadas nos laboratórios localizados no "Primeiro Mundo".

Percebe-se, portanto, que nossa leitura da mobilidade académica preocupa-se mais em desvelar aspectos via de regras ignorados, do que propriamente forjar argumentos vazios que reforcem sua importância. Partimos de uma perspectiva que busca dar visibilidade não apenas aos supostos ganhos ofertados pelas dinâmicas de

mobilidade científica, mas principalmente desvelar suas assimetrias e desigualdades, tendo como objetivo contribuir para a promoção de um processo de produção ciência mais democrático e igualitário. Para tanto, valemo-nos, principalmente, das teorias feministas, pós-coloniais e descoloniais, uma vez que oferecem uma chave de leitura que consideramos adequadamente crítica para analisarmos mais profundamente as dinâmicas de opressão, exclusão, subalternização e dominação presentes no deslocamento geográfico de cientistas e investigadores/as ao redor do globo. Contudo, esta escolha teórica, metodológica e política não implica que desmereçamos a relevância da mobilidade científica nos dias atuais, afirma sim, nosso interesse e compromisso em contribuir para que essa experiência torne-se mais democrática.

QUESTIONAMENTOS DAS TEORIAS PÓS-COLONIAIS E METODOLOGIAS FEMINISTAS À MOBILIDADE CIENTÍFICA

Com base nas questões levantadas anteriormente, partimos dos estudos pós-coloniais e feministas para pensar criticamente a mobilidade científica. Como alerta Grosfoguel (2008), a ciência moderna está pautada em conhecimentos que emanaram do Norte Global – quase que exclusivamente de cinco países Inglaterra, Estados Unidos, Alemanha, França – produzidos, unicamente, por homens brancos, cristãos e burgueses. Excluiu-se, silenciou-se e desvalorizou-se todas as demais vozes – femininas, racializadas, imigrantes, pobres, rurais – resultando em um conhecimento excludente, unilateral e enviesado sobre os fenômenos sociais e

naturais. Assim, a luta pela descolonização da produção do conhecimento é também uma luta pela abertura de espaço para que uma multiplicidade de sujeitos possa colocar-se como produtores da ciência.

As análises de Collins (2008) sobre a legitimação da produção acadêmica e científica das mulheres negras são igualmente contribuições valiosas para pensar os processos de produção e legitimação do conhecimento nas dinâmicas de mobilidade científica. Esse processo de legitimação é atravessado por uma dinâmica de poder que resulta no que será tomados como conhecimento válido. E uma vez que está empreitada é dominada por homens brancos, heterossexuais, cisgêneros e ocidentais, eles tendem a salvaguardar seus interesses. Dentro desta lógica, o conhecimento trazido pelos/as investigadores/as e acadêmicos do Sul para os centros do Norte precisa também ser validado por expertos/as que carregam determinadas ideologias.

A colonialidade (Quijano, 1992) ao traçar a imagem do Sul como atrasado e tradicional faz com que, de antemão, os contributos oferecidos por esses sujeitos sejam desacreditados, especialmente se as ideias apresentadas vão de encontro ao conhecimento hegemônico vigente. Portanto, espera mais uma adequação dos/as investigadores/as e acadêmicos/as que vem do Sul às teorias e escolas de pensamento do Norte, de que propriamente uma contribuição inovadora a partir de suas experiências e conhecimentos. A colonialidade do saber (Quijano, 1992) ao construir os povos das colônias como bárbaros e incivilizados retirou desses sujeitos a possibilidade de se colocarem como produtores de conhecimento. Desta maneira, a hierarquia geopolítica existente com base nas

desigualdades das riquezas estendeu-se para uma hierarquização epistêmica. São os/as investigadores/as do Norte que passam a ter legitimidade para falar sobre as problemáticas do Sul, as vozes do Sul são sufocadas pelos/as porta-vozes do Norte. O conhecimento ancestral e milenar produzido pelo Sul Global passa por um processo de refinamento no Norte Global, para finalmente, torna-se válido (W. Mignolo, 2010).

O peso da diferença colonial ainda é estruturante da forma como determinado conhecimento é avaliado e reconhecido. Segundo Mignolo (Walsh, 2003), nenhum conhecimento é abstrato, nem deslocalizado, é sim marcado geo-historicamente, tendo, portanto, um lugar de origem. Reforçando a ideia de uma hierarquia de centros de poderes que produzem conhecimento e regiões subalternas que os consome, uma diferença entre centro e periferia [127] .

The difference between center and periphery, between the Eurocentric critique of Eurocentrism and knowledge production by those who participated in building the modern/colonial world and those who have been left out of the discussion (W. D. Mignolo, 2002:63).

No caso específico das mulheres do terceiro mundo, a colonialidade, juntamente, com o patriarcalismo e sexismo, negou a elas autonomia e inteligência e desempoderando-nas. A elas foi reservado o lugar do outro inferior, incapaz de produzir conhecimento. Como denuncia Mohanty (1984) operou-se uma colonização discursiva, levada a cabo, em alguns casos, pelo próprio movimento feminista, da experiência das “mulheres de terceiro mundo” como um sujeito monolítico e homogêneo. As

investigadoras latino americanas foram construídas com base no imaginário colonial como mulheres ignorantes, racializadas como mestiças, indígenas, negras e mulatas.

> Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). (Mohanty, 1984:193)

Essa construção faz com que a experiência de mobilidade das acadêmicas e investigadoras latino americanas seja invisibilizada, reforçando o estereótipo de que todas as mulheres imigrantes das ex-colônias trabalham obrigatoriamente em postos não qualificados e perpetuando o estereótipo de iletradas e ignorantes. Esse imaginário além de desempoderar as cientistas e acadêmicas do Sul Global, dificulta sua inserção no meio acadêmico científico para desenvolverem suas carreiras, ao mesmo tempo em que deslegitima o conhecimento por elas produzidos.

Para além do imaginário, a língua em que os sujeitos apresentam seus conhecimentos afeta a maneira em que um conhecimento será legitimado ou não. Dentro desta lógica, as acadêmicas latino americanas deparam-se com mais um elemento que reforça sua posição de subalternas. Seus países de origem não estão reconhecidos como centros produtores de conhecimento e sua língua – ainda que seja a mesma falada na ex-colônia – é considerada deficiente, pobre, ilegítima e bastarda. A partir da sua experiência

sobre a hierarquia existente entre o espanhol da ex-metrópole e o espanhol "chicano" do México, Anzaldúa (2009) afirma que foi apenas quando aceitou a legitimidade da sua língua, que conseguiu aceitar a sua própria legitimidade como sujeito. "Assim, se você quer mesmo me ferir, fale mal da minha língua. A identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne – eu sou minha língua. Eu não posso ter orgulho de mim mesma até que possa ter orgulho da minha língua" (Anzaldúa, 2009:32).

Como dito anteriormente, uma das fontes de inspiração desse estudo surgiu a partir da nossa própria experiência pessoal como mulheres latino americanas no meio acadêmico em Portugal. Foram diversas as ocasiões que nos reconhecemos como sendo desempoderadas do nosso papel de acadêmicas por motivos que não poderiam ser explicados para além das práticas de dominação racista, sexista, patriarcais e colonialista que atravessam a academia e o meio científico português. Concursos fraudados, resultados alterados, isolamento social e desvalorização científica são algumas dias situações que enfrentamos ao longo de nossa carreira no país.

No nosso caso, declaramos que sentimos afetadas pelo patriarcalismo, sexismo e o pós-colonialismo existentes na academia portuguesa sendo, precisamente essa nossa dupla posição de inseder/outsider que reforça a pertinência da nossa experiência, traduzida em nossa fala e análises, como insumos para uma reflexão crítica sobre a mobilidade científica acadêmica (Bhopal, 2009).

Reivindicamos a valorização da nossa experiência cotidiana – em suas três dimensões psicológica, política e cognitiva – como um elemento fundamental para a produção do conhecimento que é sempre sexuado e situado, pois como coloca Bach(2010) a situação, a

posição e a circunstância em que se encontram um sujeito estará presente em sua produção. E no nosso caso, tal como bell hooks (2000), Anzaldúa (2009, 2012), Lugones (2008) e Mohanty (1984) situamos nossa experiência nas margens.

Refletimos e questionamos o nosso próprio lugar para indagar como a experiência de mobilidade científica e acadêmica de outras mulheres do Sul Global configura-se no contexto português. Embora também existam mulheres do Norte global envolvidas em programas de mobilidade em Portugal e que igualmente estão suscetíveis a experiência de opressão, defendemos que as práticas de dominação coloniais e os dispositivos de racialização das mulheres das ex-colônias que nos constroem como sujeitos subalternos resultam em uma experiência qualitativamente diferente daquelas vividas pelas mulheres do Norte Global. Assim, alinhadas ao compromisso político do projeto feminista de construir conhecimentos que deem visibilidade, sobretudo, a grupos marginalizados e silenciados, e às teorias pós-coloniais que buscam desvelar a experiência de distintos sujeitos pós-coloniais optamos por dedicarmos exclusivamente a estes sujeitos. E mais ainda, nossa identificação pessoal com este grupo, nos permite compartilhar uma posição de privilégio e de racialização simultânea, diminuindo as assimetrias que via de regra existem entre investigadoras e investigadas (Bhopal, 2009; Ozkazanc-Pan, 2012).

Além disso, partimos de uma compreensão da produção do conhecimento como sendo situada e parcial. E ao mesmo tempo, reconhecemos que nossa dupla posição de insider/outsider, assumida e negociada durante todo o estudo, tem efeitos nas nossas avaliações

e nos nossos resultados, efeitos esses que ora enriquecem e que ora exigem de nós uma atenção redobrada para não perder o rigor científico.

Ainda que tenhamos consciência de que não ocupamos todo o tempo todo posições de inferioridade e subalternidade em nossa experiência acadêmica em Portugal, identificamo-nos, sobretudo, como e com as mulheres imigrantes latino americanas, reconhecendo-nos como parte do coletivos de sujeito subjugados resultantes dos dispositivos de racialização e sexualização que operam na sociedade com base nas diferenças de gênero, de raça, de nacionalidade e nas herança da colonialidade. E assumir essa posição é pode ocupar o lugar de análise crítico e de olhar a partir da periferia, que segundo Haraway, permite aceder a "explicações mais adequadas, firmes, objetivas e transformadoras do mundo".

A construção do nosso campo de trabalho, bem como a escolha das metodologias de investigação que elegemos utilizar, foram realizadas não apenas com base no intuito de atingir o objetivo do projeto, mas, sobretudo, com base nos compromissos feministas e políticos de dar visibilidade a experiência de sujeitos marginalizados. Ciente de que toda opção metodológica, ao mesmo tempo em que revela alguns aspectos da realidade do fenômeno, encobre outros, e tendo em vista a complexidade do nosso campo, decidimos por utilizar uma variedade de técnicas na tentativa de abarcar a realidade do nosso campo a partir de diferentes perspectivas. Logo, optamos por uma triangulação de metodologias que envolve entrevistas qualitativas, aplicação de inquérito e, de fundo, a autorreflexividade, pois como muito bem adverte Parra (2009) as ferramentas sem reflexões não produzem conhecimento válido sobre o campo ou

sobre os objetos de estudo. Buscamos utilizar cada informação acedida pelos diferentes métodos como uma peça a ser encaixada na outra a fim de dar forma ao mosaico que é o fenômeno estudado, almejando mais o estabelecimento de conexões parciais do que a busca de uma única e irrefutável verdade.

Estamos alerta também para o fato de que a utilização de métodos diversificados geram informações de natureza variável e por vezes até contraditórias, porém, acreditamos que essa pluralidade é indispensável quando se trata de um fenômeno multifacetado quanto a mobilidade científica (Ferreira, 2003), cabendo a nós saber como utilizar as informações geradas da maneira mais adequada. Para tanto a autorreflexividade se fez fundamental, ao compreendê-la, não como uma categoria descritiva, mas sim, como uma ferramenta metodológica indispensável para trilhar um caminho subjetivo e estabelecer uma relação reflexivacom as práticas e com os discursos. Mais ainda, autorreflexividade nos serve para colocar nosso lugar de investigadora como objeto de análise, e assumirmo-nos como investigadoras feministas latino americanas. Tomamos pois, a autorreflexividade não como um conhecimento em si mesmo, mas sim, como uma possibilidade de indagar a realidade com base tanto em pressupostos teóricos, como no nosso próprio lugar de enunciação (Cunha, 2011). E finalmente reconhecemo-na como uma ferramenta que abre espaço para a importância das experiências, das contingências e da dimensão biográfica no processo de construção do conhecimento.

A opção pelas entrevistas em profundidas – que na realidade, configuravam-se mais em conversas do que em entrevistas formais, posto o anseio das nossas interlocutoras em conhecer nossas

biografias – deu-se pelo interesse de escutar a voz dessas mulheres, entendendo-as como sujeitos constituídos por suas experiências. A valorização das suas experiências coloca-se no contexto em que as situações da vida real são tomadas um indicador significativo da realidade e uma base pertinente para a produção de conhecimento. E também porque entendemos que nossas experiências isoladas não podem ser o único material de análise que usamos para refletir sobre o fenômeno da mobilidade científica, complementarmente, é preciso uma trabalho de campo rigoroso (Harding, 1987).

Já os questionários quantitativos colocam-se como uma estratégia dupla, por um lado de traçar um quadro panorâmico dos fenômenos sociais e tirar uma fotografia geral de como os sujeitos se posicionam em relação aos determinantes estruturais e, por outro, de oferecer estatísticas que sustentem as análises das entrevistas, uma vez em que em nosso meio acadêmico o valor dos números sobrepõe-se a qualidade do discurso. Portanto, a escolha pela vertente quantitativa é uma estratégia para provocar um impacto maior e mais imediato no meio acadêmico e científico acerca das assimetrias e hierarquias presentes nas dinâmicas de mobilidade científica. Embora saibamos que, via de regra, métodos quantitativos não são bem aceitos pelas metodologias feministas, consideramo-nos mais um método para auxiliar na produção de dados, que posteriormente serão por nós analisados a partir de um enfoque feminista, do que propriamente uma fonte inquestionável de informação. Mais ainda, reconhecemos nos questionários a vantagem de abranger uma população ainda maior, uma vez que eles serão aplicados on-line, oferecendo, desta maneira, mais elementos para ilustrar as desigualdades e assimetrias que viemos tentando denunciar. Os

questionários foram elaborados após as "entrevistas/conversas", resgatando dos discursos das entrevistasdas os aspectos que poderiam melhor se adequar a um questionário e que eram mais relevantes para a nossa investigação. Esse processo de construção do questionário a partir das entrevistas, torna-o um instrumento em conexão completa com o campo de análise.

Subjacente a todo esse exercício, estavam nossas escolhas teóricas que nos inspiravam a ler o campo criticamente. Sendo que a própria tessitura teórica foi por si só um prática de construção de conhecimento feminista e pós-colonial. A opção por utilizar, preferencialmente autores e autoras do Sul menos conhecidos no Norte como Oteiza, Pellegrino e Parra e outros mais conhecidos Mignolo, Lugones e Anzaldúa deu-se tanto pelo um compromisso político de dar visibilidade à produção teórica do Sul, como pelo entendimento de que, apoiando-nos na ótica do valor da experiência para a construção do conhecimento, os autores e autoras do Sul tem um conhecimento mais refinados sobre sua realidade do que os/as do Norte.

Ainda que tenhamos presente que, em larga medida, a produção científica no/do Sul esteja impregnada pelas teorias dominante do Norte, resultado das hierarquias epistémicas, tampouco negamos o fato de que, apesar da colonialidade que atravessa a prática de produção do conhecimento, alguns centros de investigação e ciência no Sul produzem conhecimento crítico e engajado (W. Mignolo, 2003, 2003). Portanto, não tomamos por absoluto que toda produção vinda do Sul será, necessariamente correta ou crítica, pois como alerta Mohanty (1984) não se pode fechar os olhos, ingenuamente, para os casos de acadêmicos/as e cientistas no/do Sul que assimilam e

reproduzem as práticas de produção de conhecimento do Norte. Porém, reconhecemos que a importância de tornar visível essas teorias, bem como a força e a particularidade de seus contributos para construí uma ciência crítica.

Compreendemos centro e periferia não como um binarismo estático e linear, reconhecendo assim que em países centrais também há uma periferia e que em países periféricos há periferias ainda mais à margem (Pereira & Santos, 2014).

Pies de página:

127. Compreendemos centro e periferia não como um binarismo estático e linear, reconhecendo assim que em países centrais também há uma periferia e que em países periféricos há periferias ainda mais à margem (Pereira & Santos, 2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o exposto acima procuramos cumprir duas tarefas: a primeira de desvelar questões que, via de regra, não são abordadas quando se pensa a mobilidade científica, em especial, temas voltados às desigualdades de gênero e raciais e às assimetrias geopolíticas. A segunda era a de refletir, com base no nosso posicionamento de insider/outsider, na compreensão do conhecimento como sendo situado e parcial e na valorização da categoria experiência como as metodologias feministas podem contribuir para uma abordagem crítica da mobilidade científica.

Desde as evoluções das discussões sobre fuga de cérebros, ganho de cérebros e circulação de cérebros (brain drain, brain gain e brain circulation), a mobilidade científica tem sido analisada,

principalmente, por sua perspectiva positiva de aumento da circulação do conhecimento, internacionalização da ciência e fortalecimento de redes de intercâmbio. A super exaltação destas perspectivas encobre as hierarquias, as desigualdades e as dinâmicas de poder, dominação e exclusão presentes no deslocamento geográfico de acadêmicos/as e investigadores/as através de fronteiras internacionais. A mobilidade científica está longe de ser um recurso acessível a toda a gente e essa iniquidade tem efeitos perversos nas dinâmicas de produção e circulação de conhecimento. A visibilização dessas assimetrias levanta questões importantes sobre que sujeitos possuem legitimidade para produzir conhecimento, quais interesses estão por trás dos conhecimentos produzidos e como se estabelecem as rotas de circulação de conhecimento.

Com base nos estudos feministas, refletimos sobre essas perguntas a partir da nossa própria experiência como mulheres latino americanas na academia Portuguesa. Ao reconstruir nossa própria trajetória acadêmica em Portugal, deparamo-nos com várias situações em que fomos desempoderadas, marginalizadas e colocadas em uma posição de subalternidade por sermos mulheres das ex-colônias, mais do que, propriamente, pela qualidade do trabalho que produzimos. O resgate destas experiências teve um impacto marcante na nossa compreensão e análise da mobilidade científica, ilustrando como a construção do conhecimento é sempre situada, sexuada e racializada. Essa parcialidade do conhecimento não deve ser encarada como algo negativo ou depreciador, pelo contrário, apresenta-se, sim, como um aspecto instigante que nos obrigo a permanecer sempre atentas em relação aos contornos que atravessam a mobilidade científica.

Ao optarmos por ouvir a voz de outras mulheres latino americanas, igualmente inseridas na academia portuguesa, mais do que acreditar que a legitimidade das suas experiências seja superior a de outros, o que almejamos é alcançar distintos elementos que nos possibilitem refletir acerca de como se configura a mobilidade científica desses sujeitos para Portugal – porque vão para Portugal? Qual suas expectativas? Seus principais obstáculos e dificuldades? As vantagens? Quais espaços que acedem e quais lhes são proibidos? – E além disso, ao reconhece-las como sujeitos produtoras de conhecimento, refletimos como suas práticas são afetadas por suas experiências sexualizadas, situadas e racializada neste contexto.

Para condizer com as propostas das metodologias feministas é claro que não alcançamos uma conclusão única e fechada acerca da mobilidade científica, abrimos sim, mais espaços para discussão. Se a compreensão do deslocamento geográfico de cientistas a partir do paradigma da "mobilidade científica" é relativamente novo, deixando para trás antigas discussões sobre migração qualificada, fuga de cérebros e etc, leituras deste fenômeno a partir de um ponto de vista feminista e pós-colonial são mais recente ainda. São muitas e relevantes as questões que podem e devem ser levantadas com base nesta chave de reflexão, desde as urgência da denúncia das práticas sexistas, machistas, racistas e colonialistas à busca de metodologias que analisem criticamente como se estruturam e se desenvolvem as dinâmicas de mobilidade científica transnacional, almejando contribuir para a desconstrução das desigualdades, hierarquias e assimetrias presentes.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

»Ackers, Louise. 2004. “Managing relationships in peripatetic careers: Scientific mobility in the european union”. *Women’s Studies International Forum*, 27, 189–201.

»_____2005a. “Promoting Scientific Mobility and Balanced Growth in the European Research Area.” *Innovation: The European Jounal of Social Science*, 301–317.

»_____ 2005b. “Scientific migration within the EU. Innovation: *European Journal of Social Science Research*”, 18(3), pp 275–276.

»_____ 2007. *Moving People and Knowledge: Scientific Mobility in an Enlarging European Union*. Londres: Liverpool Law School.

»_____2008. “Internationalisation, Mobility and Metrics: A New Form of Indirect Discrimination?” *Minerva*, (46), pp 411–435.

»_____(2010). “Internationalisation and Equality. The contribution of short stay mobility to progression in Science Carrers. *Recherces Sociologiques et Anthropologiges*”, 1, pp. 83–103.

»Anzaldúa, GLoria.2009. Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras Da UFF*, (39), pp 297–309.

»_____2012. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (Fourth Edition edition). San Francisco: Aunt Lute Books.

»Bach, Ana María. 2010. *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofia feminista*. Buenos Aires: Biblos.

»Bauder, Harald.2006. The segmentation of academic labour: A canadian example. ACME, 4(2), pp. 227–238.

»_____2012. The International Mobility of Academics: A Labour Market Perspective. *International Migration*. doi:10.1111/j.1468-2435.2012.00783.x

»Bhopal, Kalwant.2009. Identity, Empathy and “Otherness”: Asian Women, Education and Dowries in the UK. *Race, Ethnicity and Education*, 12(1), pp. 27–39.

»Brah, Avtar, &; Phoenix, Ann. 2005. “Ain’t I a Woman?” Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women’s Studies, 5*, pp. 75–86.

»Clavijo, Janneteh., &; Santi, Silvana. 2009. “El Estado argentino y la emigración: cooperación, gobernabilidad y reciprocidad”. In E. Domenech (Ed.), *Migración y Política: el Estado Interrogado. Procesos actuales en Argentina y Sudaméric.*. Córdoba: Univerisdad Nacional de Córdoba. pp. 167–199

»Collins, Patricia. 2008. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York [u.a.: Routledge.

»Cunha, Teresa.2011. *Para Além e um Índico de desesperos e revoltas: Uma análise feminista pós-colonial das estratégias de autoridade e poder das mulheres de Moçambique e Timor-Leste*. Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Sociais, Coimbra - Portugal.

»Dedjier, Steven. 1971. “Primeras migraciones”. In *El drenaje de talentos*. Buenos Aires: Paidós.

»Ferreira, Virginia. 2003. *Relações Sociais de sexo e segregação do emprego: uma análise da feminização dos escritórios em Portugal*. Portugal: Faculdade de Economia, Centro de Estudos Sociais - Universidade de Coimbra.

»Grosfoguel, Ramón. 2008. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), 115–147. doi:10.4000/rccs.697

»Haraway, Donna. 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilede of Partial Perspectiva. *Feminist Studies*”, 14(3), 575–559.

»Harding, Sandra. 1987 . “Introduction: Is there a feminist method?” In S. Harding (Ed.), *Feminism and Methodology* (pp. 1–14). Bloomington: University Press.

»_____.1996. *Ciencia e feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.

»Hardt, Michael, &; Negri, Antonio. 2005. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (Reprint edition). New York: Penguin Books.

»Hooks, Bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Pluto Press.

»Jons, Heike. 2011. “Transnational Academic Mobility and Gender. *Globalisation, Societies and Education*”, 9(2), 183–209. Retrieved from https://goo.gl/Zq7uij

»Kim, Terri. 2009. “Shifting patterns of transnational academic mobility: a comparative and historical approach. *Comparative Education*”, 45(3), 387–403. doi:10.1080/03050060903184957

»Leemann, Regula Julia. 2010. “Gender inequalities in transnational academic mobility and the ideal type of academic entrepreneur. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*”, 31(5), 605–625. doi:10.1080/01596306.2010.516942

»Lugones, María. 2008. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73–101.

»Meyer, Jean Baptiste. 2001. “Network Approach versus Brain Drain: Lessons from the Diaspora”. *International Migration, 39*(5), 91–110. doi:10.1111/1468-2435.00173

»_____2003. Policy implications of the brain drain’s changing face - Google Académico. *SciDev.Net Policy Brief*. Retrieved from https://goo.gl/09yXy2

»Mignolo, Walter. 2003. “Globalization and geopolitics of knowledge: the role of the humanities in the corporate universit”. *Neplanta: Viws from Sotuh, 4*(1), pp. 97–119.

»Mignolo, Walter. 2010. “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom”. *Theory, Culture &; Society, 26*(7-8), pp. 159–181. doi:10.1177/0263276409349275

»Mignolo, Walter. 2002. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57–96. doi:10.1215/00382876-101-1-57

»Mirza, Heidi Safía (2012). “Plotting a history: Black and postcolonial feminims in new times”. In H. S. Mirza &; C. Joseph (Eds.), *Black and Postcolonial Feminisms in New Times: Researching Educational Inequalities* (Reprint edition, pp. 11–27). London: Routledge.

»Mohanty, Chandra Talpade. 1984. “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial”. In *Descolonizando el Feminismo: Teorias y praticas desde los Márgenes*. Madrid: Catedra.pp: 407-464.

»Morano-Foadi, Sonia. 2005. “Scientific Mobility, Career Progression, and Excellence in the European Research Area1”. *International Migration, 43*(5), 133–162. doi:10.1111/j.1468-2435.2005.00344.x

»Oteiza, Enrique. 1998. “Drenaje de cerebros. Marco Histórico y Conceptual. In *El nuevo nomadismo científico. La perspectiva latinoamericana*”. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública. pp: 61-78.

»_____.2004, July 3. “Enciência, en vez de gesto aislados, falta una política de Estado”. Retrieved from https://goo.gl/noZJvs

»Ozkazanc-Pan, Banu. 2012. “Postcolonial feminist research: challenges and complexities. *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal”, 31*(5), pp: 573–591.

»Padilla, Beatriz. 2010. “Algunas reflexiones sobre la migracion alatamente cualificada: politicas, mercados laborales y restricciones”. *Obets. Revista de Ciencias Sociales, 5*(2),pp: 269–291.

»Parra, Marcela. 2009. “¿Con qué herramientas contamos los psicólogos cuando trabajamos en comunidad?” In *I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVI Jornadas de Investigación Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires: Facultad de Psicología.

»Pellegrino, Adela. 2003. *Migración de mano de obra calificada desde Argentina y Uruguay*. Genebra: OIT.

»Pereira, María do Mar&; Santos, Ana Cristina. 2014. “Introdução. Epistemologias e metodologias feministas em Portugal: contributos para velhos e novos debates”. *Ex Aequo*, (29), 9–21. Retrieved from https://goo.gl/Qnxveb

»Quijano, Aníbal. 1992. “Colonialidad y Modernidad-racionalidad”. In H. Bonillo (Ed.), *Los Conquistados* (pp. 437–449). Bogota: Tecer Mundo Ediciones.

»Ramos, Milena Yumi, &; Velho, Lea. 2011. F”ormação de doutores no Brasil e no exterior: impactos na propensão a migrar”. *Educação &;amp; Sociedade, 32*(117), pp: 933–951. doi:10.1590/S0101-73302011000400003

»Robertson, Susan. 2010. “Critical response to Special Section: international academic mobility. Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education”, 31(5), 641–647. doi:10.1080/01596306.2010.516945

»Santos, Boaventura de Sousa (2004). “Introdução”. In *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente* (pp. 15–50). São Paulo, SP: Cortez.

»Walsh, Catherine. 2003. “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”. Entrevista a Walter Mignolo. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, pp. 1–27. Retrieved from https://goo.gl/84bVZL

BEATRIZ PADILLA

Realizó sus estudios de doctorado (2001) y maestría (1998) en Sociología en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, con una concentración en Perspectivas Globales de Mujer y Género. Realizó una maestría en Políticas Públicas en la Universidad de Texas en Austin (1995) y la Licenciatura en Administración Pública y Ciencias Políticas en la Universidad de Cuyo (1990), en Argentina. Actualmente es investigadora del Centro Interdisciplinar en Ciencias Sociales (CICS-NOVA) y Profesora Asociada en la Universidad de Minho, Portugal. Las principales líneas de investigación incluyen las migraciones, las desigualdades relacionadas con género, clase, raza y etnicidad, las políticas públicas, salud y movimientos sociales. Integra el consejo editorial de diversas revistas internacionales, redes científicas, y coordina proyectos de investigación a nivel nacional e internacional.

THAIS FRANÇA

Militante feminista brasileña, vive actualmente en Portugal. Desde su experiencia personal de académica extranjera en distintos países y con base en las metodologías feministas, actualmente trabaja con cuestiones relacionadas con la movilidad científica de investigadores e investigadoras extranjeras en Portugal, comprehendiendo la movilidad de talentos como una forma especifica de migración calificada. Sus temas principales de investigación son: estudios feministas, migraciones y las teorías pos-coloniales/decoloniales. Es pos-doctoranda en el CICS.NOVA de la Universidad de Minho, Portugal. Doctora en Sociología por el Centro de Estudios Sociales, de la Universidad de Coimbra - Portugal. Maestra por el programa Erasmus Mundos en WOP-P, por la Universidad de Boloña - Italia (2008). Licenciada en Psicología por la Universidad Federal de Ceará (2004).

O campo científico-crítico-emancipatório das diferenças e a Quarta onda feminista latino-americana como experiência da descolonização acadêmica e prática: quais grupos importam efetivamente reconhecer e emancipar?

Marlise Matos (DCP/UFMG)

ESTE TRABALHO PRETENDE EXPLORAR dois eixos de reflexões a partir de um aporte dialógico crítico entre a teoria feminista e a teoria decolonial. O primeiro destes eixos refere-se à possibilidade de se postular a urgência de consolidação do campo científico crítico-emancipatório para e das diferenças. O objetivo é afirmar tal campo como estratégia para se estabilizar, especialmente na ciência política (mas não apenas nela), uma "teoria da opressão de grupos" ancorada em perspectiva teórica emancipatória. Na segunda parte deste trabalho apresento o que tenho denominado como quarta onda feminista na América Latina. Apresento nove características referidas às dinâmicas dos movimentos feministas e de mulheres que circunscreveriam uma nova fase da práxis feminista na região, sendo que o ponto de partida é a transição para os anos 2000. Este trabalho é, reconhecidamente, uma tentativa e um esforço que considero estratégico no atual momento de retomada conservadora em nossa

região: faço uma aposta feminista de ir além do próprio feminismo, ir na direção da construção de pontes que poderão ser as chaves para a resistência atuais.

Assim, na primeira sessão esclareço os parâmetros do campo crítico emancipatório das diferenças, estabelecendo, ainda que rapidamente, alguns elementos epistemológicos para outra perspectiva de ciência que se pretenda crítica, reflexiva e emancipatória e organizada a partir das lutas de diferentes grupos subalternos Na sequencia, darei destaque à importância desta discussão teórica no presente atual das dinâmicas feministas latino-americanas, explicitando a experiência desafiadora de se pensar numa recente radicalização feminista de quarta onda feminista (Matos, 2012; Matos &; Paradis, 2014), sendo o campo crítico das diferenças, em minha opinião, um de seus principais enquadramentos epistemológicos.

Parece-me claro, pois, que estes dois eixos têm tido "efeitos" societários importantes e, entre eles, quero destacar o papel de resistência política que é um papel muito significativo por agora. Afirmo que as duas propostas podem funcionar como blocos teórico-práticos de resistência ao neo-autoritarismo/neoconservadorismo que começamos a experimentar entre nós, sendo pensados também como estratégias importantes de aprofundamento e adensamento do projeto participativo popular (Dagnino, Olvera &; Panfichi, 2006) que a América Latina já começou a construir e que está sendo por hora ameaçado. Rompidas algumas das amarras da vaga neolibralizadora que invadiu o continente latino-americano nos anos 90 e inaugurada a "Onda Rosa" de chegada ao poder de novos governos de esquerda na região (Panizza, 2006; Silva, 2010), o que estamos assistindo agora

(especialmente a partir dos anos 2000) é uma agenda de afirmação de complexidades teórico-práticas feministas e de outras instâncias do saber que conteria esforços consistentes de:

- Destradicionalização social (afirmando uma dimensão societária);
- Descolonização do saber (uma dimensão epistemológica), e;
- Despatriarcalização/desracialização/desheteronormatização, em distintos planos e diferentes graus, de algumas instâncias do Estado, em especial do Poder Executivo (uma dimensão política). Estas transformações estão em curso, assim como estão ocorrendo muitas resistências conservadoras para frear seus efeitos democratizadores e emancipatórios.

Assim, cabe mencionar, que todo este esforço analítico foi promovido a partir da realização de duas longas pesquisas empíricas, ambas realizadas pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher (NEPEM) e pelo Centro de Interesse Feminista e de Gênero (CIFG), vinculados à Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e financiados pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que investigaram 18 países latino-americanos em suas respectivas dinâmicas de construção de parâmetros mais equânimes de justiça social, representação política e de justiça de gênero (Matos 2011, 2013) [128] na região. A proposta do campo crítico-emancipatório das diferenças

> Esta é uma proposta de enquadramento teórico-analítico que se assenta numa crítica radical a todos os tipos de opressão, desigualdades e hierarquias: este é o fio

> condutor do campo crítico-emancipatório das diferenças fundamentado em uma epistemologia crítica e da fronteira (Spivak,1988), aberta e na fronteira tensa e disputada entre as ciências e as lutas sociais, esse novo campo foi por mim concebido a partir, fundamentalmente de uma premissa inaugural: o compromisso normativo de se atribuir o justo reconhecimento político e acadêmico aos grupos subalternos, visando-se com isso fortalecer seus processos dinâmicos que visam a emancipação. Trata-se de uma "moldura teórica compreensiva, inclusiva, mais justa e mais fortemente democrática" (Matos, 2012:37).

Em outros ensaios já me referi, mais em detalhes, aos principais elementos que recortam esta proposta teórica, mas caberia aqui voltar a insistir que este novo campo científico se estabeleceu, especialmente, a partir da tensão entre os conceitos de gênero/sexualidade e os movimentos feministas, sujeitos queer e os movimentos LGBT, os conceitos de raça/etnia e os movimentos negros e pós/decoloniais e recortam especificidades que estou considerando como um novo campo das e para as ciências. Pesquisadoras e também pesquisadores, sejam "militantes" ou "ortodoxos", foram os atores/atoras responsáveis por construir a "autonomia relativa" deste novo campo intelectual em torno de um consenso mínimo que exploro a seguir. A noção de "campo" é um instrumental importante de análise dos mais diversos sistemas sociais que têm a peculiaridade de fazer interagir as chamadas estruturas da sociedade (objetividade e sua dimensão de coletividade) e a sua dimensão pessoal/psicológica (subjetividade) dos agentes

sociais. E é também neste sentido que o adoto aqui, pelo fato de ser um significativo conceito de fronteira. Assim, ele acaba podendo ser emprestado à análise de muitas arenas, desde que dispostas dinamicamente em função de objetivos próprios (consequentemente com estratégias próprias) e dotadas de certo grau de autonomia.

Este novo campo tem nos marcadores sociais e políticos de diferenças – especialmente os de gênero/sexualidade e raça/etnia (mas não apenas) - o ponto de partida para meu esforço de reconstrução desse novo campo de discussão científica onde está pressuposta a existência de algumas poucas regras e padrões gerais que o informariam consensualmente. Este esforço teórico-analítico, em meu entender, se justifica por um conjunto de seis motivos fortes, a saber:

1. Com esta delimitação teórica é possível desdobrar sentidos interpretativos e analíticos (além de prático-empírico-cotidianos) relevantes com vistas à construção e estabilização de um campo de conhecimento e mesmo de uma "epistemologia da fronteira", onde uma teoria das opressões dos grupos subalternos possa fazer sentido. Este sentido deve, finalmente, estar dado para todas as nossas ciências e, especialmente, para a ciência política, resgatando o diferencial de que esta outra episteme traz em seu escopo dimensões estruturantes significativas ligadas a dimensões corpóreo-identitárias que, ainda com alguma frequência, são relegadas no campo científico político mais hegemônico;

2. A partir da delimitação deste campo, tendo-se evidenciado que o mesmo tem se comportado como o espaço político mais frequente de subalternização histórico-política, farei a proposta de sua nova analítica – a de que este campo esteja baseado,

paradoxalmente, num universal contingente ou num pluriversal, e sendo atravessado por uma teoria das opressões de grupos que sempre o unificou, possa igualmente a partir da luta política de suas atrizes/atores e sujeitos exigir processos renovados transformadores de emancipação e autonomização sócio-política;

3. Deve-se ter em conta que este campo constrói experiências que ancoram outra noção aqui importante, a noção de "perspectiva social": será a partir dela que se pretende, a partir das considerações originais de Iris Young (2000a, 2006) reconstruí-la como a uma forma recente primordial de legitimação e autorização políticas;

4. Tais processos renovados e renovadores de emancipação, para não correrem o risco presente da fragmentação, invisibilidade e/ou isolamento, deverão convergir política e epistemicamente (assim como também na vida cotidiana), vindo até a subsidiar novas ações e padrões estabelecidos de articulações entre e intra-movimentos sociais, multiplicando-lhes as forças: apenas assim tornar-se-á possível justificar a presença e a legitimidade destes corpos-sujeitos na esfera pública, mais democratizada e mais inclusiva, atendendo finalmente as suas demandas, reconhecendo a saliência e a justiça de suas reivindicações (inclusive no âmbito das políticas e do Estado, mas não só);

5. Assim, os processos de legitimação e de autorização, observáveis a partir então da noção de "perspectiva" funcionam como a base da argumentação que justificará um enraizamento da necessidade ou urgência de reversão da afonia política associada a tais grupos e pretenderá legitimar o peso de seu reconhecimento e de

sua participação, finalmente, como "pares" na esfera comunicativa, pública e política (inclusive como representantes em espaços de poder e decisão);

6. A reversão de tal afonia política, historicamente atribuída aos grupos subalternos, iniciará, deflagrará processos mais amplos de transformações político-sociais que, "de baixo para cima", "colateralmente" e "horizontalmente" pretendem a reinvenção de nossas democracias e a construção de novos projetos em curso de desenvolvimento.

A minha preocupação aqui é com a reconstrução e a proposta de uma nova moldura teórico-conceitual que faça sentido de compreensão para as complexas mudanças que estão sendo operadas em nossa atualidade pela crescente demanda destes grupos "identitários", ou melhor, "diferencialistas", sobretudo no escopo das dimensões estratégicas da esfera política, a estatal e a não estatal. A minha defesa aqui é a de um campo científico crítico que não "ignore" ou tente "transcender" aquelas diferenças que nos são constitutivas. Pelo contrário, que este, de fato e de direito, as leve realmente a sério. Estas diferenças se situam paradoxalmente no campo das relações político-histórico-sociais: são constitutivas de nossas identidades individuais e, sobretudo, de nossas identidades coletivas. Ainda que entendamos que as correntes do pós-modernismo e do pós-estruturalismo possam ter orientado olhares e saberes na construção do que estou, junto a Grosfoguel (2008) definindo como "epistemologia da fronteira" penso ser urgente e necessário também nos deslocar deste lugar "pós". Tais correntes, além de fortemente ocidentalizadas, se encontrariam ainda muito aprisionadas no interior do cânone hegemônico, reproduzindo

dentro dos seus domínios de pensamento e nas práticas, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento que viso aqui descartar.

Em última instância esta proposta pretende atribuir aso grupos historicamente subalternos o justo reconhecimento político e, sobretudo, acadêmico, entendendo esta como uma etapa necessária (mas não suficiente) para que as transformações reivindicadas por estes grupos possam, de fato e realmente, transbordar das fronteiras de suas especificidades e diferenças e atingir a toda sociedade política numa renovada onda emancipatória. Neste sentido, o quadro analítico aqui desenhado não tem pretensões fortes a um caráter hegemônico de universalidade (ainda que possa parecer isto), mas está ancorado numa sensibilidade muito própria de compreensão do que seria um outro tipo de "universal", este buscarei delinear a seguir.

O campo crítico emancipatório das diferenças é identificado e estruturado por diferenças subalternizadas que têm com sua chave analítica uma fundamentação no que certos autores do decolonialismo latino-americanos (Grosfoguel, 2005, 2006a, 2006b, 2008)cunharam como pluriversal, "um universal que tem cor, sexo, gênero, desejo, emoções e pele e não é definitivamente neutro" (p. 36). O pluriversal funciona como denominador comum de teorias da opressão de grupos e denota outro tipo de universal não hegemônico, inclusivo de múltiplas particularidades locais nas lutas sociais, em movimento constante e inacabado.

A minha insistência aqui, entretanto, será na urgência política e estratégica de outra moldura teórica compreensiva, inclusiva, mais justa e mais fortemente democrática, para envolver estes diferentes

campos subalternos de saber em uma tentativa de unificação epistemológica que não pretenda fazer sucumbir ou invisibilizar (mais uma vez) tais diferenças, mas ao contrário, que vise empoderá-las no sentido de uma frente unificada de luta teórico-político-analítica-científica que, desta vez, possa transbordar no sentido oposto ao iniciado pelos estudos originariamente estabelecidos a partir de origens fragmentadas. A direcionalidade passaria a ser agora a dos estudos acadêmicos para os movimentos sociais (que atualmente encontram-se praticamente em uma onda reversa de desmobilização e fragmentação, sobretudo, política), sendo o intuito exclusivo o da oportunidade e da possibilidade de rearticulá-los e o de colocá-los, finalmente, em um espaço-tempo de igualdade, legitimidade e autorização inicial a partir das suas próprias diferenças que ao longo de séculos estiveram no registro da subalternidade.

Entendo que se possa, assim, através do diálogo inter e transfronteiriço - sempre franco e permanente (constantemente disputado)-, de reconstruir tanto as nossas ciências quanto a nossa dinâmica política. O único objetivo aqui, então, é o de fazer possível mais e melhores estratégias de articulação, diálogos, convergências colocando-se as ciências para funcionar a favor dos movimentos sociais, a favor, finalmente, de sua emancipação que será, em meu entender, igualmente a nossa. A construção destes argumentos vai desembocar na proposta do conceito de "perspectiva social" (Young, 2006a) como um instrumento político-analítico de autorização democrática indispensável que exercitaria, por sua vez, a transição necessária e estratégica para as demais esferas públicas, tornando assim possível: (1) ou uma espécie de "tradução" das demandas (tanto

analítico-teóricas quanto prático-cotidianas) destes grupos subalternos e oprimidos para com o Estado e as outras esferas realmente significativas da nossa sociedade, (2) ou sua completa transfiguração. Assim, a noção de perspectiva social é condição normativa de autorização política do campo, cuja validade requer delimitação de critérios para inserção de grupos legítimos na busca por emancipação sociopolítica.

As principais razões para justificar a proposição desse novo campo resumidamente seriam, então, a sua evidente utilidade analítica e empírica, colaborando com outros esforços de construção de uma epistemologia de fronteira, a adoção do conceito de pluriversal, desta vez, corporificado, encarnado, generificado, racializado, marcado geracionalmente e, finalmente, unificado por uma abordagem da teoria das opressões de grupos (essa, por sua vez, tem sua ancoragem normativa e política na noção de perspectiva social, tal como o feminismo de Young a concebeu), a constatação da necessidade que se estabeleça e se estabilize uma convergência política e epistêmica, em articulação com as recentes lutas sociais, e tudo isso estando contido no esforço de reversão da afonia política e de maior capacidade de inclusão desses grupos subalternos, sendo que, finalmente, será assim que compreendo possível que sejam deflagrados novos processos não hierárquicos de transformação democrática que, por sua vez, já estariam em curso em nossa sociedade.

Ainda vou problematizar, ao final deste ensaio, que são esses processos de transformação que, por sua vez, também têm sido identificados por importantes segmentos politicamente conservadores da sociedade brasileira (a exemplo das lideranças

políticas religiosas – protestantes e católicas, lideranças financeiras e empresariais, tais como aquelas vinculadas ao agronegócio ou às bancadas ruralistas, entre outros) que têm, inclusive, promovido ações orquestradas para barrar, obstacularizar, impedir ou mesmo retroceder na conquista destes novos direitos e refrear tais processos emancipatórios, democratizadores e de inclusão social e política.

Esse novo campo crítico das diferenças se organiza a partir de muitas críticas que foram, ao menos desde os anos 80, já deflagradas pelas críticas da epistemologia feminista e agora, mais recentemente, a epistemologia decolonial latino-americana. A epistemologia feminista tem procurado repor no cerne da discussão científica contemporânea que tal ciência, construída nos moldes ocidentais, seria mais um dos muitos discursos possíveis sobre a verdade/realidade que seria (assim como todos os demais) um processo construtor e também construído socialmente. Desta forma, "o grau que uma forma de compreensão prevalece ou se sustenta no tempo não depende exclusivamente da validade empírica da perspectiva em questão, mas também de um conjunto de processos sociais que incorporam a comunicação, a negociação, o conflito, a retórica (Gergen, K., 1985) e as marcas de gênero (Gergen, M. , 1988; Harding, 1986; Keller, 1985)" (Schnitman, 1996: 11). Ainda temos dificuldades em admitir que a ciência hegemônica, liberal e ocidental é "enviesada" em vários aspectos e dimensões; parece-me mais fácil reconhecer que "não apenas os benefícios e custos das ciências modernas são distribuídos desproporcionalmente de forma a beneficiar as elites no Ocidente e de outros lugares, as próprias

práticas científicas sendo efetivamente distorcidas para fazer esta distribuição desigual invisível por aqueles que se beneficiam dela" (Harding, 1994:356, tradução nossa).

Desta forma, o feminismo acrescentou criticamente ao saber e à racionalidade científicas, diretamente de encontro à afirmação ocidental de um contexto homogêneo, estável ou plano unidimensional baseado na univocidade de sentidos (uma palavra, um significado) e de relações duais, dialéticas de racionalidade, a concentração e a valorização crítica, multicultural, emancipatória e reflexiva de configurações transversais, plurais e multidimensionais dos saberes que, ainda que não desconsiderem por completo as polarizações dicotômicas, dialéticas ou antinômicas, as recolocam num plano de densidades diversas (inclusive contraditórias) e complexas. É assim que muitas das distinções binárias tradicionais passaram a ser consideradas construções sociais levadas a cabo por um tipo específico de sociedade científico-cultural que é fortemente datada e que precisa ser interrogada e, eventualmente, ultrapassada.

Dessa forma, a "nova" epistemologia emergente em tal paradigma das ciências (doravante necessariamente no plural) – o da complexidade – passou a reconhecer a inevitável imprevisibilidade dos atuais (e pregressos) sistemas complexos, questionando a centralidade da ideia de uma única origem e de permanência/estabilidade, bem como a mística da já surrada "neutralidade" nas ciências.

Assim, podemos afirmar que, por exemplo, o campo de gênero e feminista, o campo dos estudos queer, o campo dos estudos étnico-raciais pós/decoloniais têm sido os campos de outra experiência da modernidade que cumpriram muito bem a meu ver o papel de ir

além, destradionalizando sempre. Este ir além, contudo, entendo que precisa ser responsável, prudente e não pode se referir ao campo do relativismo pós-moderno ou pós-estruturalista – campo do "vale-tudo" (ainda que muitas autoras importantes da crítica aqui apresentada se originem e autodenominem nessa rubrica), mas ao campo de uma modernidade radicalizada na busca da emancipação social responsável que, inclusive, deve ser vista como um objetivo científico fundamental.

Entendendo então que a "matriz de poder colonial" é, de fato, um princípio organizador que envolve o exercício da exploração e da dominação em múltiplas dimensões da vida social (desde a econômica, a sexual ou a das relações de gênero, até às organizações políticas, estruturas de conhecimento, instituições estatais e agregados familiares - Quijano, 2000), os passos na direção da descolonização e da emancipação não passarão apenas pela estratégia de uma libertação anticapitalista. É necessária uma transformação mais ampla de todas estas hierarquias: epistêmicas, sexuais, de gênero, corporais, raciais, econômicas, políticas e linguísticas no escopo daquilo que se concebe como "sistema-mundo colonial/moderno". Assim, a decolonialidade e a abordagem do sistema-mundo partilham entre si também a crítica ao desenvolvimentismo, às formas eurocêntricas de conhecimento, às desigualdades entre os sexos, às hierarquias raciais e aos processos culturais/ideológicos que fomentam a subordinação da periferia no sistema-mundo capitalista. Também estas visões críticas permitidas por uma e outra abordagem dão ênfase a diferentes causas determinantes nesses processos: há multideterminismo e multicausalidade. Enquanto as críticas decoloniais salientam a

cultura colonial (que entendemos abrangentemente aqui como inclusiva das perspectivas críticas de gênero, sexualidade, raça e etnia), a abordagem do sistema-mundo, por exemplo, sublinha a acumulação interminável de capital à escala mundial. E se, por um lado, as críticas pós-coloniais dão ênfase à agência (aos sujeitos e ás suas respectivas fronteiras corpóreo-identitárias), por outro, a abordagem do sistema-mundo enfatiza as estruturas (econômicas, políticas e culturais). Mas não se pode cair mais uma vez na armadilha do paradigma anterior: ter que se escolher entre um sistema binário/dual, um dos polos dessa equação de determinações.

Assim, para o campo crítico-emancipatório das diferenças não existe uma separação estanque entre economia, política, cultura e sociedade, estas não são, enfim áreas autônomas ou independentes, mas complexamente imbricadas e interligadas. A construção destas áreas "autônomas" e a sua materialização em domínios de conhecimento separados, tais como a ciência política, a sociologia, a antropologia e a economia, nas ciências sociais, assim como as diferentes disciplinas das humanidades, são o pernicioso resultado do liberalismo enquanto geocultura de um sistema-mundo moderno.

A defesa feita neste ensaio a partir do campo crítico-emancipatório das diferenças precisa envolver a necessidade de uma nova linguagem decolonial para representar os complexos processos do sistema-mundo colonial/moderno, sem estarmos, contudo, dependentes da velha linguagem liberal da existência exclusiva de três grandes áreas: economia, política e cultura. Concordo integralmente com Grosfoguel [129] quando este afirma que "precisamos mesmo encontrar novos conceitos e uma nova linguagem se quisermos explicar o complexo enredamento das

hierarquias de gênero, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos atuais processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo colonial/moderno" (p.11).

Assim, resumindo, afirmaria que este campo teria como seus principais pressupostos: o reforço das críticas decoloniais sobre o enraizamento da colonialidade do poder/saber/ser nas epistemologias de racionalidade ocidental hegemônica; o entendimento de que todo conhecimento é sempre parcial e depende do lugar da enunciação de quem fala, a diferenciação entre lugar epistêmico e lugar social (da perspectiva social de quem fala); a valorização da alteridade epistemológica, para que o campo seja capaz de produzir um tipo de conhecimento efetivamente emancipatório, desenvolvendo novas linguagens comuns e promovendo muito maior socialização do poder. Defendo, pois que é a partir das experiências de opressão e das perspectivas sociais de grupos subalternizados que poderão ser construídas as nossa mais recentes alternativas democráticas. Nesse sentido, a(s) diferença(s), desde que reivindicada(s), deve(m) funcionar como princípio para empoderar e emancipar, e não mais para oprimir.

Mas, cabe estabelecer aqui um alerta: nem todas as pessoas e todos os grupos estão aptas/os a fazer parte desse campo. Assim, partindo deste novo enquadramento teórico-analítico, os corpos-sujeitos e os grupos das lutas por emancipação crítica de suas diferenças (historicamente convertidas em desigualdades) devem atender, no mínimo, aos seguintesCRITÉRIOS: (1) a presença de identidade assentada em dimensões crucias da corporalidade; (2) a experiência de tal corporalidade está profundamente arcada pelas interseccionalidades; (3) a corporalidade se encontra condicionada

por limitações estruturais incapacitantes eu podem ser promovidas pelo ambiente e pela própria tecnologia; (4) existe e se afirma a impossibilidade de uma livre escolha (entrada e saída abertas das condições individuais e grupais que marcam tais diferenças) a respeito de tais marcadores sociais em função deles definirem estruturalmente os sujeitos e seus corpos, assim como a própria cultura na qual estão inseridos (e que tem sido, até os dias de hoje, aquela da experiência subalterna); (5) a experiência dessa subalternidade e da ser opressão processada através das múltiplas fronteiras que existem entre pessoas (corpos-sujeitos) e os grupos/instituições.

Além do mais, a emancipação que fundamenta este campo crítico das diferenças precisaria se dar nas seguintes CONDIÇÕES PRÁTICAS: (6) o potencial dessa emancipação reside no espaço político de poder recíproco entre as pessoas/corpos-sujeitos e os grupos/instituições; (7) os atuais grupos e corpos-sujeitos têm protagonizado a afirmação estratégica e política dessa(s) diferença(s); (8) entendo que é necessário cuidar, entretanto, do não encapsulamento identitário para que a participação nas decisões políticas possa ser efetiva; (9) isso porque há uma multiplicação dos lugares de exercício da política, do poder e da democracia, sendo que os corpos-sujeitos e os grupos/instituições buscam renovar tais espaços, e; (10) o campo requer a presença de um formato de Estado que é laico e que está em vias de ser destradicionalizado sob regime cívico de novas formas de governança democrática voltadas para inclusão e emancipação cidadã.

Tendo em vista que o fenômeno da colonialidade produziu novas hierarquias epistêmicas e cognitivas, com diferenças pautadas no eurocentrismo, no universalismo, no machismo/patriarcalismo, no elitismo classista, no sexismo, no racismo, no adultocentrsimo, é de se supor que a valorização assimétrica dessas posições na sociedade persista dentro de padrões de manutenção da tradição e lógica colonial/moderna. À invenção da razão moderna colonial corresponderia, assim, a um tipo de pessoa racional, madura, responsável, traduzida no ideal do homem burguês, branco, ocidental, heterossexual, proprietário e adulto. É esse o lugar e o ator da tradição moderna colonial que o campo crítico e o feminismo, por exemplo, estão lutando para transformar, destradicionalizando sempre. Mas, como sabemos, esse processo não é simplesmente linear. Ele não tem se dado sem resistências, sem retrocessos e sem retaliações. Há refluxos, enfrentamentos, oposições e resistências a estas novas forças de transformação. E a atual conjuntura latino-americana explicita sim esses esforços de retrocesso.

Pies de página:

128. O primeiro tematizou múltiplos aspectos vinculados à justiça de gênero e, em especial, a representação política (e foi a campo ao longo dos anos de 2009 e 2010), tendo focalizado dezoito países e depois tendo sido realizadas entrevistas semi-estruturadas e coleta de material secundário em cinco deles (Argentina, Brasil, Peru, Paraguai e Venezuela). O segundo focalizou as políticas públicas para as mulheres, atores, processos e instituições a elas vinculadas na região, tendo começado no ano de 2011 e sido concluído no começo de 2013. Nesta segunda fase foram visitados mais cinco países (Chile, Costa Rica, Bolívia, México e Nicarágua), onde foram entrevistados atores estatais (do Executivo e Legislativo), representantes de movimentos feministas e de mulheres e representantes de organismos internacionais de direitos humanos. Ver Relatório de Pesquisa "A Representação Política

Feminina na América Latina e Caribe: Condicionantes e Desafios à Democracia na Região" (Matos & NEPEM, 2011/CNPq) e o Relatório "Mulheres e Políticas Públicas na América Latina e Caribe: Desafios à Democracia na Região" (Matos & NEPEM, 2013/CNPq).

129. Aqui nesta parte praticamente reproduzo os argumentos apresentados por Ramón Grosfoguel (2008) no artigo *"Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global"*, publicado em 2008-07-04, com tradução de Inês Martins Ferreira como contribuição a Revista Crítica de Ciências Sociais 80 (2008). Minha intenção, certamente, não é a de plagiá-lo mas, exclusivamente, de concordar e reforçar sua análise a partir da proposta do novo campo crítico-emancipatório das diferenças. Esta também é uma "nova linguagem" que visa reinvenção de nosso cânone científico.

FEMINISMOS EM ONDAS: FLUXOS E REFLUXOS DE UMA AGENDA PERMANENTE DE LUTAS

Não vou tratar aqui dos feminismos de primeira onda em nossa regiãop. Esse ensaio não me permite tal digressão. Importa marcar que tivemos, também nos países latino-americanos, essa fase e ela esteve também aqui marcada pela luta sufragista, a luta pelo direito à escolarização e ao trabalho formal das mulheres. Também é possível rastrear, nessa primeira onda, as mesmas características de oposição das agendas confrontadas pelas feministas brancas burguesas e as feministas operárias (as contribuições de Nísia Floresta – Brasil - e de Flora Tristan – Peru - atestam esse embate, também entre nós). Cabe, entretanto, ressaltar que aqui essas lutas se acirraram em torno de uma espécie de feminismo que francamente se posicionava contra o capitalismo estatal que vinha sendo organizado, lenta e tardiamente entre nós (seja por intermédio da luta democrática pelo sufrágio, seja pelo protagonismo da luta operária feminina).

A emergência da segunda onda do feminismo na América Latina, a partir dos anos 70, conteve diferenças significativas e trajetórias diversas entre os países da região. Como nos mostra Vargas (2008), os feminismos latino-americanos são heterogêneos, dentre outros aspectos, por conta de seus espaços de atuação, suas identidades e ainda suas diferentes estratégias perante o Estado (2008: 142). Não obstante, a construção das identidades feministas em cada país se deu a partir de intenso e rico diálogo transnacional, promovidos abertamente pelos Encontros Regionais que foram promovidos (CEPAL e feministas) e, também, das edições do Fórum Social Mundial e de outras arenas de articulação com as organizações internacionais, regionais e nacionais. Nesse sentido, é possível dizer que há uma trajetória compartilhada entre os feminismos, uma reconhecida unidade ainda que experimentada na diversidade (Vargas, 2008; Alvarez, 2000).

Um elemento que distingue as lutas feministas latino-americanas das demais é a luta antiditatorial. Durante os anos 70 e 80, parte da segunda onda do feminismo que emergiu na América Latina se localizou na resistência e luta das mulheres contra o autoritarismo militar, a violência e a falta completa de cidadania no interior dos regimes militares. Podemos identificar esse como sendo um formato de feminismo que lutava diretamente contra o capitalismo contraditoriamente modernizador, militarizado e ditatorial, sendo que grande parte das componentes do movimento advinha de organizações clandestinas de esquerda, lutando contra o capitalismo e pela democracia, mas que, a partir de um exercício crítico significativo, rejeitavam as práticas hierárquicas e androcêntricas dessa mesma esquerda, bem como contra a

invisibilização e desconsideração da necessidade das transformações de gênero e raça para a luta política geral. Outra parte estava em luta por questões cotidianas estruturais para as mulheres: creches, transporte público, luta contra a carestia etc.

Em um contexto em que o Estado autoritário militar representava a violência exercida sobre os corpos das mulheres, o silêncio das demandas de participação e a impermeabilidade das questões de igualdade de gênero, os feminismos desse período se construíram também em posição de aversão ao Estado. Como afirma Alvarez (2000), a autonomia significava na época a independência e oposição absoluta tanto ao Estado, quanto à esquerda. Para um movimento que emergia e que buscava delimitar seus contornos, a defesa de espaços próprios de organização e da autodeterminação para suas pautas e prioridades tornou-se central.

A partir de meados dos anos 80 e 90, alguns países transitaram para governos democráticos. Outros, principalmente na América Central, sofreram com longos períodos de conflitos internos e de violentas lutas políticas armadas. O clima da região nesse período foi marcado por forte pressão dos grupos sociais, incluindo dos movimentos de mulheres [130], por reformas constitucionais, participação política e transformações institucionais. No contexto internacional, as conferências mundiais da ONU, voltadas para temas sociais, passaram a influenciar fortemente as agendas governamentais dos países da região.

Segundo Pinto (2003), este período foi marcado pela terceira onda, caracterizada por uma espécie de "feminismo difuso", com foco nos processos de institucionalização, na discussão das diferenças entre as mulheres e das novas formas de organizar-se coletivamente

(Pinto, 2003, apud Matos, 2010: 68). Como afirmam Alvarez et al (2003) e Vargas (2008), o feminismo na região pluralizou-se a partir da expansão dos espaços de articulação da política feminista. A partir do aumento da visibilidade e força de outras identidades do feminismo – feminismo negro, lésbico, popular, organização das mulheres sindicalistas, das trabalhadoras rurais, etc.; a partir do envolvimento de parte das feministas que buscaram influir e participar na política eleitoral e a partir das novas oportunidades de interação em uma gama de instituições sociais e políticas. Segundo Alvarez esse "descentramento saudável" do feminismo na região deu margem a um "campo de ação expansivo, policêntrico e heterogêneo, que abarca uma vasta variedade de arenas culturais, sociais e políticas" (Alvarez, 2000: 386).

A relação dos feminismos com o Estado finalmente se transformou. Compatibilizou-se o diálogo e negociação com os movimentos e partidos de esquerda/centro-esquerda e também com outras instituições políticas e foram criados vários canais de interlocução estatal a partir das novas formas de organização feministas, oriundas de processos crescentes de institucionalização, profissionalização delas e de alguns temas, "onguização", articulações criadas para intervir nas organizações internacionais e regionais, impulsionadas pelo processo de Beijing [131] (Vargas, 2008). Essa nova realidade coincidiu com o período em que toda América Latina, influenciada pelas instituições financeiras internacionais e apoiada por elites locais, passou a implementar a agenda economicamente conservadora das políticas neoliberais, que, em

força oposta, tentaram diminuir e limitar formas de engajamento entre a sociedade civil e o Estado, além de reforçar práticas do mercado como a arena mediadora dessas relações sociais.

É nesse sentido que se pode mesmo afirmar a presença de um tipo de feminismo pautado agora no "novo espírito do capitalismo" que sucedeu ao momento ditatorial militar, gerando a era neoliberal latino-americana. Nesse contexto, as ONGs feministas, cada vez mais profissionalizadas, avançaram na introdução de temas relativos ao gênero nas agendas nacional e internacional ao passo que relativizaram em parte sua função de criticar, pressionar e transformar esse mesmo Estado. As ONGs passaram a ter papel importante no fornecimento das políticas sociais, enquanto os Estados passaram pelo esvaziamento da sua função social. Como afirma Alvarez, as ONGS pareciam mais "neo" do que não-governamentais, ao se responsabilizar pelos serviços públicos que deveriam continuar no escopo de ação dos governos (Alvarez, 2000: 402).

As divergências quanto à relação dos movimentos feministas e de mulheres perante o Estado marcou significativamente os debates entre os feminismos e acabou sendo polarizada em torno de duas posições: "institucionalizadas" e "autônomas". Os Encontros Feministas nos anos 90 e o processo de preparação para a Conferência de Beijing foram marcados por tal polarização, quando "a preferência por líderes e por discursos mais amenos à política tradicional foi vista como uma ameaça à solidariedade feminista" (Alvarez et all, 2003: 551). A partir daí, o ideal de autonomia em

relação às arenas institucionais passou novamente a ser expresso e ganhou muitas adeptas, reforçando ainda mais o movimentalismo feminista.

A implementação das políticas neoliberais afinal mostrou-se incapaz de criar bases sociais sustentáveis de modo a conduzir à desejada estabilidade econômica, tendo, ao contrário, acentuado forte processo de concentração de renda, substituído parte do desenvolvimento nacional pela estabilidade financeira da região, sendo que o controle da inflação gerou enorme dívida pública e altas taxas de juros (Sader, 2008) nos países. A despeito da falta de unidade dos feminismos latino-americanos em relação às estratégias de atuação vis-à-vis o âmbito público-político, as ideias e demandas feministas são incorporadas de maneira rápida pelos Estados e pelas sociedades da região. Como é possível observar, as novas Constituições democráticas que foram surgindo incorporaram o princípio da igualdade de gênero, proliferaram equipamentos estatais para mulheres como as delegacias especializadas, leis de cotas para representação política de mulheres passaram a ser adotadas amplamente, a agenda de desenvolvimento da ONU passou a considerar como central a "questão da mulher" e, por fim, os mecanismos institucionais de mulheres (MIMs) [132] foram criados em vários países da América Latina. No entanto, ressalta-se que a adoção das reivindicações das mulheres nos discursos oficiais não significou implementação efetiva das reivindicações feministas, tendo sido esta apenas "parcial e seletiva" (Alvarez, 2000: 398).

Além disso, resultados sociais desastrosos das políticas neoliberais, em conjunto com a pressão dos movimentos sociais e de partidos progressistas, que se gabaritaram como fortes opções

eleitorais levaram a um reforço da busca por novas alternativas para a região, que combinassem crescimento econômico, aprofundamento democrático e justiça social. É evidente que esse processo não foi homogêneo ou livre de controvérsias, mas indicou um novo momento para a região que descrevi anteriormente: a onda rosa. Este contexto, distinto da década de 90, abriu novas possibilidades para as ações feministas e novas formas de se relacionar com as instituições governamentais e internacionais. Quando a tônica deslocou-se do mercado para o Estado, da mercantilização para a consolidação de direitos e da cidadania, a relação Estado e sociedade civil também se alterou e demandou nova abordagem feminista: tanto para com o Estado, quanto para as feministas se relacionarem também entre si.

O feminismo, em parte significativa dos países da região latino-americana na atualidade não só foi transversalizado – estendendo-se verticalmente (num arranjo mainstreaming) por meio de diferentes níveis do governo, atravessando a maior parte do espectro político e engajando-se em uma variedade de arenas aos níveis nacionais e internacionais –, mas também se estendeu horizontalmente, fluiu e se interseccionou ao longo de uma larga gama de classes sociais, de marcadores sociais e de outros movimentos que se mobilizavam pela livre expressão de experiências sexuais diversas e também no meio de comunidades étnico-raciais e rurais, bem como de múltiplos espaços sociais e culturais. Se este foi um aprofundamento da terceira ou a experimentação de uma quarta onda feminista na região é fato menos relevante do que dar o efetivo destaque a que foi a primeira vez que se pode levar a sério a existência radical (mas ainda recente) de circuitos de difusão feministas operados a partir das mais distintas correntes horizontais e verticais de feminismos (acadêmico,

negro, lésbico, masculino etc.) e também a colocação na agenda dos poderes constituídos na região da necessidade de maior paridade de representação política como uma das últimas fronteiras rumo a uma maior justiça de gênero.

Os movimentos feministas e de mulheres, especialmente a partir do final dos anos 90, foram ganhando um novo contorno político. Podemos entendê-los não como um tipo específico de "movimento social", mas e, sobretudo, como um "campo" – o "campo feminista e de gênero" (Matos, 2008) ou um "campo discursivo e de ação" (Alvarez, 2014)– onde estão presentes forças heterogêneas, diversificadas, plurais, policêntricas de organização entre mulheres que vão às ruas, constroem espaços específicos de auto-reflexão e de crítica no âmbito de sindicatos, movimentos estudantis, das universidades, ONGs, parlamentos, partidos políticos e também, nas Organizações Internacionais etc. Essas atoras conformaram uma rede de atuação que, há muito, extrapolou a forma de organização meramente nacional, construindo-se assim as bases de interações que estão se dando no ciberespaço e através de outros meios recentes globais de comunicação de massa e tecnologia, por intermédio de um ativismo feminista on line de expressividade na região. Destaco de modo bem resumido algumas características daquilo que defino como quarta onda, reforçando seu débito incontestável com a necessidade de transversalização do conhecimento e a transversalidade na demanda crítica por direitos (humanos) e justiça social pautada pelas mulheres. Estas características seriam:

1. O alargamento, adensamento e aprofundamento de uma concepção crítico-reflexiva de direitos humanos que tem sexo, gênero, cor, raça, sexualidade, idade, geração, além da classe social (pautados a partir da luta feminista e das mulheres e também de outros movimentos que, muito diferente da proposta liberal, abstrata e transcendental de dignidade humana que orientou no começo a plataforma internacional vinculada a estes direitos, está marcada por uma visão encarnada, engendrada, racializada etc. de direitos humanos);

2. A ampliação, a difusão, assim como uma espécie de localização e comunitarização de lutas feministas (campesinas, indígenas, povos tradicionais, comunitárias etc.), produzindo-se um efeito de diversificação e multiplicação de suas bases de mobilização social e política a partir de Abya Yala (a América como esta é vista do Sul) [133] . Trata-se também, no que tange à esfera de atuação global/local, de um novo enquadramento ou de uma moldura transnacional/comunitária, além, claro, de uma moldura que passa a ser resignificada também nacional e localmente e por novos direitos humanos, em que sejam superados os legados históricos do patriarcalismo, do racismo e do capitalismo.

3. Uma agenda de lutas que tem sido fortemente radicalizada não apenas na perspectiva de ser antineoliberal, democrático-participativa e popular para a região, mas fortemente anticapitalista. Refiro-me aqui à luta de feminismos localizados e comunitários, vinculados a mulheres oriundas de uma multiplicidade de povos tradicionais da região, que permanecem em resistência e têm enfrentado, em diferentes escalas, fenômenos devastadores tais como: o agronegócio, a mineração, a exploração petrolífera, o

turismo, as hidrelétricas e eólicas, a ação predatória do Estado entre outros espaços da renovada fronteira de expansão econômica capitalista, que, como se sabe, busca expulsar de seus territórios aqueles povos que legalmente adquiriram direitos à participação e consulta sobre os "interesses que os afetem";

4. Um significativo esforço de elaborar e difundir formas próprias de aprendizagem e ensino oriundas da perspectiva da interculturalidade e do decolonialismo (fortemente inspirados na "pedagogia do oprimido" e em seus métodos deeducação popular - Paulo Freire, 1921-1977) como alternativas ao poder e ao saber hegemônicos. Tais esforços vêm sendo experimentados por diferentes comunidades de mulheres (rurais, indígenas, jovens, mestizas, autonomistas, comunitárias, quilombolas etc.) e estão baseados, em especial, na oralidade, visões, sonhos e outras manifestações não tradicionais da experiência, simbolização e personificação, analogia, trocas e observação. Há ainda em comum a proposta da realização de "encontros" – uma pedagogia dos encontros pautada em metodologias dissidentes, decolonizadoras– com forte incidência sobre as experiências corporais e os compartilhamentos íntimos a funcionar como veículos de interações emancipatórias feministas onde circulam aprendizagens e ensinamentos mútuos, a fortalecer as identidades individuais e comunitárias. Tais estratégias pedagógicas estão focadas no esforço de construção e afirmação de uma trama/rede de elementos corpóreo-simbólico-culturais (danças, músicas, cânticos, artesanato, comidas, adornos etc.) que visa fortalecer as relações entre: terra-língua-trabalho-costumes-família-comunidade-meio ambiente, na perspectiva do bem viver (sumak kawsay ou buen vivir/vivir bien);

5. Construção de um novo espaço e de novo repertório de ação que é correlato a essa nova moldura transnacional/comunitária: um renovador ativismo feminista online, realizado através das mais distintas mídias sociais e redes alternativas (blogs, Facebook,Twitter etc.) que têm resignificado de maneira poderosa as lutas por mais justiça de gênero na região. Esses novas formas têm sido capitaneadas pelo intenso reavivamento, a partir dos anos 2000, das Jovens Feministas na região. Tal fenômeno pode ser encontrado no Brasil e em varios outros países da AL, e esses movimentos jovens tentam estabelecer uma agenda interseccional inquestionável (anti-etarismo, anti-lesbofobia, anti-transfobia, anti-racismo, e mesmo anti-especismo) que visa criar novas formas de liberação e novos espaços de articulação horizontais para o feminismo de uma forma poderosa, sendo que essas Redes vêm dando novos contornos para as lutas por justiça de gênero na América Latina;

6. O foco no "sidestreaming" feminista (horizontalização feminista ou "fluxos horizontais do feminismo", nos termos apresentados por Alvarez, 2014), ou seja, uma perspectiva que reforça a continuidade da discriminação de gênero, mas vai além dela e valoriza igualmente o princípio da não-discriminação com base na raça, etnia, geração, nacionalidade, classe ou religião, entre outras. Trata-se do reconhecimento de "feminismos outros", profundamente entrelaçados, e, por vezes controversamente emaranhados com as lutas locais, nacionais e globais para a justiça social, sexual, geracional, comunitária e racial. As mesmas mulheres que constituíram as bases do feminismo hegemônico da década de 1990 e que tratavam as mulheres "diferentes" frequentemente como as "outras" - trabalhadoras rurais e urbanas, jovens, afrodescendentes,

mulheres indígenas, as lésbicas, as pobres – foram e são, agora, responsáveis por um novo efeito de "tradução", transformando muitos dos princípios nodais do feminismo. Agora as mulheres se apresentam feministas a partir de dentro de outros movimentos sociais e não apenas no âmbito dos movimentos feministas. Isso está acontecendo nos movimentos rurais, nos movimentos ambientalistas, nos sindicatos, dentro dos Partidos Políticos, nos movimentos de juventude, nas ocupações urbanas etc.;

7. Foco no "mainstreaming" feminista (verticalização ou "fluxos verticais", nos mesmos termos de Alvarez), onde ganham visibilidade e destaque as novas formas de relação com o Estado e de suas muitas instituições e àquelas dinâmicas vinculadas a este novo formato de teorização feminista. Destaca-se o esforço no sentido da construção participativa de ações transversais, interseccionais e intersetoriais de despatriarcalização, desrracialização, des-heteronormatização, enfim de descolonização das instituições estatais (e também de outras instituições políticas como os partidos, por exemplo). Partindo-se do pressuposto de que as instituições estatais (e outras instituições políticas) são patriarcais, racistas e heteronormativamente orientadas, essa nova fase estabelece um diálogo contestado com as instituições estatais que está reformatando as políticas públicas para as mulheres em toda a região (todos os 18 países que pesquisamos já tinham mecanismos institucionais de políticas para as mulheres e todos também contavam com programas nacionais de políticas para as mulheres).

8. Também se destaca a nova forma teórica – transversal e interseccional – de compreensão dos fenômenos de raça, gênero, sexualidade, classe e geração desdobram-se na necessidade de se

pensar em micro e macroestratégias de ação articuladas, integradas, construídas em conjunto pelo Estado e pela sociedade civil a partir de um novo feminismo interseccional, transversal, multinodal, policêntrico (estatal e anti-estatal ao mesmo tempo despatriarcalizador, destradicionalizador e descolonizador);

9. Uma renovada retomada e aproximação entre pensamento, a teoria e os movimentos feministas (o que descrevi anteriormente como "campo crítico emancipatório das diferenças",Matos, 2013), que se propõe a uma reformulação teórica profunda com forte concentração em tradições teórico-críticas feministas contemporâneas decoloniais e que visam um novo enquadramento que vem abrir a possibilidade de construção de um feminismo cosmopolita emancipatório e crítico. No contexto dessa quarta onda, as mulheres feministas se voltaram também para dentro do Estado (e não mais apenas para atacá-lo, ainda que muitas feministas continuem resistindo nessa posição igualmente estratégica) e foram, cada vez mais, ocupando espaços e reforçando a criação de organismos, estruturas e mecanismos que pudessem dessa vez, a partir de dentro do Estado, promover ações concretas despatriarcalizadoras, desracializadoras, des-heteronormatizadoras e, portanto, descolonizadoras. Para exemplificar essas transformações estatais promovidas no escopo da experiência da quarta onda dos movimentos feministas que estaríamos vivenciando, podemos indicar a criação em 18 países latino-americanos dos Mecanismos Institucionais de Mulheres (MIMs), e de outras estratégias que, sinergicamente, têm visado resultados decolonizadores do Estado, como os Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres. O tema da sub-representação política das

mulheres é outro aspecto a estar incluído aqui, mas por exclusiva ausência de espaço, deixo de lado esse debate. Mas a urgência por mais efetiva representação de mulheres tem sido, de fato, um fio condutor das lutas feministas na região. É no sentido que se está claramente em busca de formas de representação/participação que sejam finalmente capazes de promover maior justiça de gênero. Para tanto urge conduzir e promover estratégias de despatriarcalização, desracialização, des-heteronormatização do Estado e das sociedades. Outra dinâmica inerente desse processo é o recente reconhecimento e afirmação identitária dos feminismos comunitários e indígenas na América Latina. Não espaço aqui para me estender nesse fértil campo de inovações, infelizmente. Concluo afirmando que essa nova onda feminista vai precisar estar atenta aos movimentos de refluxo do neoconservadorismos e do neo-autoritarimso latinoamericano. A volta do projeto autoritário na América Latina é um cenário de tensões que estamos por hora abertamente enfrentando por exemplo na Venezuela, no Brasil e na Argentina.

Pies de página:

130. Consideramos nesse artigo que o movimento feminista é uma subcategoria do movimento de mulheres. Todos os movimentos feministas são movimentos de mulheres, mas nem todo movimento de mulheres se reconhece enquanto movimento feminista. "Um movimento feminista é um tipo de movimento de mulheres, com um discurso feminista específico" (Mcbride & Mazur, 2010:33).

131. Refere-se ao processo de preparação da IV Conferência Mundial da Mulher, realizada em Beijing, China, em 1995.

132. Órgão governamental formalmente estabelecido, encarregado de lidar com o status e os direitos da mulher e de promover a igualdade e a justiça de gênero.

133. *Abya Yala é o nome kuna (um povo que habita os arquipélagos do Panamá falam a língua do grupo chibchense e está na posição estratégica de poder visualizar, desde sua localização geográfica, situada na "cintura" do continente, tanto o sul quanto o norte das Américas) que,*

em especial na América do Sul, é utilizado pelos/as dirigentes e comunicadores indígenas para definir o sul e norte de continente, sendo América um nome colonial a partir do qual não querem identificar seu território comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todavia, os processos de destradicionalização social enquanto dinâmica decolonial de despatriarcalização/desracialização/des-heteronormatização já estão também em curso. Ou seja: a "onda reversa" autoritária, em meu entender, reflete já o reconhecimento de que os avanços democráticos (e democratizadores) estavam se dando na região. Na verdade, sei perfeitamente bem que nenhuma teoria (por melhor e mais sofisticada que seja, inclusive a feminista) tem incidência direta sobre esse quadro de neoconservadorismo. Mas, igualmente parece-me claro que precisamos tentar compreendê-lo e, quem sabe, explicá-lo melhor para que possamos produzir as outras estratégias inovadoras para tentar, quem sabe, neutralizá-lo.

Mas há que se constatar e que se concluir que, definitivamente, as dimensões dos marcadores de diferenças sociais no Brasil de hoje já estão ativamente politizadas. Ou seja, conforme as feministas afirmaram: "o pessoal é político" – gênero, raça/etnia, sexualidade, geração (entre outros marcadores de diferenças sociais além do de classe social , igualmente reativado neste momento neoconservador), no mínimo, já estão também fortemente politizados na cena pública e política latino-americana e brasileira. E também podemos perceber que há reações contra esses avanços: as manifestações recentes do dia 15 de março de 2015 são emblemáticas nesse sentido.

Parece-me urgente que, também a ciência politica brasileira possa agir nesse novo cenário (como já o fez em outros momentos). Mas espero desta vez não para reforçar conservadorismos (porque naturaliza, silencia e invisibiliza, novamente) mas, quem sabe, finalmente, para radicalizar esforços na direção e no reforço da dinâmica de destradicionalização que já está em curso em nossas sociedades, colaborando ativamente no escopo do enquadramento de nossas instituições políticas e sociais e também no âmbito da nossa cultura para usar categorias desestablizadoras desse conservadorismo: despatraircalizar, desracializar, des-heteronormatizar continuamente a sociedade, a cultura, as experiências pessoais e o Estado.

Espero ainda que a ciência política possa se constituir como um elemento importante desta nova fase em que se torna urgente e necessário não apenas um teorizar complexo, mas também um agir complexo (e na simultaneidade). Se as dinâmicas de interação da destradicionalização/decolonização e seus respectivos atores/as são interseccionais, as lutas e a produção do saber sobre elas, também precisam ser. Para uma possível reversão desse quadro de valores neoconservadores/neoautoritários (re)ativados no Brasil e em toda região parece-me igualmente que será estratégico: (1) Lutas articuladas entre diferentes movimentos sociais (feminista, negro, indígena, rural, juventudes etc.) e intra movimentos; (2) Articulações estreitas com as novas formas de ativismo online e em rede; (3) Recurso às articulações com lideranças jovens e renovar esforços de (re)sensibilização das antigas lideranças; (4) Luta por um redesenho

definitivo de Estado laico e em processo decolonizador; (5) Afirmar uma teoria e uma forma de constituição do saber igualmente decolonizador.

É assim que termino este ensaio afirmando que realizar o substantivo da democracia implica um nível de consolidação e de qualidade do processo democrático onde as instituições não existam apenas arroladas no papel e/ou repetindo as raízes tradicionais e colonizadas do elitismo e da exclusão cidadã, mas que sejam fruto de um trabalho permanente e regular de garantia de que cada cidadão e cidadã tenha seus direitos garantidos e que tais direitos sejam, de fato, vividos/experimentados tanto na sua forma quanto em seu conteúdo, independentemente deste/a cidadão/ã ser mulher, negro/a, gay/lésbica/transsexual, jovem, pobre etc.

REFERÊNCIAS

»ALVAREZ, Sonia. 2000. "A "globalização" dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio". Em *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*, Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs): 383-426. Belo Horizonte: Editora UFMG.

»_____.2014. "Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista". In: *Revista Cadernos de Pagu, Dossiê O gênero da política: feminismos, Estado e eleições*. Volume 43, julho-dezembro de 2014, p. 13-56.

»ALVAREZ, Sonia et al. 2003. "Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos". *Revista Estudos Feministas*, N° 2, Vol. 11: 541-575.

»DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J. &; PANFICHI, Aldo. 2006. A Disputa pela Construção Democrática na América Latina, São Paulo: Paz e Terra. Págs. 07-91.

»GERGEN, Mary (ed.). *Feminist Thougth na the structure of knowledge*. New York, London: New York University Press, 1988.

»GROSFOGUEL, Ramón. 2005. "The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality", in William Robinson; Richard Applebaum (orgs.), *Critical Globalization Studies*. London: Routledge.

»GROSFOGUEL, Ramón. 2006a. "From Postcolonial Studies to Decolonial Studies: Decolonizing Postcolonial Studies: A Preface", *Review*, 29(2).

»GROSFOGUEL, Ramón. 2006b. "World–System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality", *Review*, 29(2).

»GROSFOGUEL, Ramón. 2008. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós–coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 80, Março de 2008, p. 115 a 147. Disponível em: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2763903 , última consulta em 19 de setembro de 2011.

»HARDING, Sandra. 1988. "*Is Science multicultural?*" Challenges, resources, opportunities, uncertainty. Bloomington: Indiana University, 1998.

»KELLER, Evelyn. F.1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.

»MATOS, Marlise.2008. Teorias de gênero e teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. Revista Estudos Feministas (Florianópolis), v. 16, n. 2, maio/ago., pp. 333-357.

»_____. 2010. "Movimento e teoria feminista: É possível reconstruir a teoria feminista partir do Sul global?" *Revista de Sociologia e Política*, junho, Nº 36, Vol. 18.

»_____.2012. O Campo Científico-critico-emancipatório das Diferenças como Experiência de Descolonização Acadêmica. In: Flavia Biroli; Luis Felipe Miguel. (Org.). *Teoria Política e Feminismo*. Vinhedo Belo Horizonte, 2012, v. 01, p. 47-101.

»MATOS, Marlise &; NEPEM (2011). *Relatório Técnico Final*. "A representação política feminina na América Latina e Caribe: Condicionantes e desafios à democracia na região". Brasília: CNPq. Janeiro de 2011.

»_____(2013). *Relatório Técnico Final*. "Mulheres e Políticas Públicas na América Latina e Caribe: Desafios à Democracia na Região". Brasília: CNPq. Fevereiro de 2013.

»MATOS, Marlise &; PARADIS, Clarisse G. 2014. "Desafios à despatriarcalização do Estado brasileiro". IN: *Cadernos de Pagu, Dossiê O gênero da política: feminismos, Estado e eleições*. Volume 43, julho-dezembro de 2014, ps. 57-118.

»MCBRIDE, Dorothy E. MAZUR, Amy G. 2008. "State Feminism". Em *Politics, gender, and concepts: theory and methodology*, Gary Goertz, Amy G Mazur (ed.): 244-269. Cambridge University Press.

»PANIZZA, Francisco. 2006. "La marea rosa". *Análise de Conjuntura OPSA*, n. 8.

»PINTO, Céli Regina Jardim. 2003. *Uma História do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Perseu Abramo.

»SCHNITMAN, D. F. 1996. Introdução: ciência, cultura e subjetividade. Em D. F. Schnitman (Org.), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade* (pp. 10-21). Porto Alegre: Artes Médicas.

»SPIVAK, G. (1988). *In Other Worlds: essays in cultural politics*. New York: Routledge, Kegan and Paul, 1988.

»SADER, Emir. 2009. A Nova Toupeira. São Paulo: Boitempo Editorial.

»SILVA, Fabrício Pereira da 2010. "Até onde vai a 'onda rosa'?". *Análise de Conjuntura OPSA* n.2, fev. 2010.

»VARGAS, Virginia. 2008. *Feminismos en América Latina: Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Colección Transformación Global.

»YOUNG, Iris Marion. 2000a. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press.

»YOUNG, I. M.. 2006b. “Representação política, identidade e minorias”. *Revista Lua Nova*, São Paulo, 67, 139-190.

MARLISE MATOS

Profesora Associada del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Federal Minais Gerais, Coordinadora del Núcleo de Estudios e Investigaciones sobre la Mujer NEPEM - UFMG, Doctora en Sociología (IUPERJ), Maestra en Teoría Psicoanalítica (UFRJ) y Psicóloga (UFMG).

Producción de conocimiento y jerarquías. ¿Es necesaria una etnografía feminista?

Laura Masson

EL EJE PRINCIPAL DE este texto es explorar la relación entre la producción de conocimiento dentro de la antropología y las relaciones de poder y prestigio atravesadas por el género, la clase y la pertenencia étnico-racial que configuraron y configuran las formas que adquiere esta producción dentro del ámbito académico. Asimismo, examinar someramente cómo la producción y la reproducción del conocimiento, así como la construcción de trayectorias académicas y disciplinares que los enmarcan y los hacen posibles, relegan formas de conocer cuando quiénes las enuncian no se condicen con las pertenencias de género, clase y étnico-raciales hegemónicas. Mi objetivo es mostrar, de manera somera y a través de algunos ejemplos, cómo las relaciones dentro del campo académico han silenciado la producción de las mujeres desde el inicio de la disciplina y también la de cierto tipo de conocimiento que más tarde es incorporado cómo parte de la crítica antropológica.

LAS MUJERES EN LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA CLÁSICA O QUÉ ENSEÑAMOS A LOS ALUMNOS Y LAS ALUMNAS

La mayor parte de los programas de Teoría Antropológica Clásica hasta la fecha dan cuenta de cómo las mujeres (salvo las excepciones de la Antropología Americana con Ruth Benedict y

Margaret Mead) son las grandes ausentes dentro de la conformación de una tradición en la disciplina. Tenemos padres, pero somos huérfanos de madres. Si nos remitimos a los temas tratados por la disciplina, sucede algo similar con el caso del género. Salvo las excepciones que reconocen el trabajo pionero de Margaret Mead *Sexo y Temperamento en tres sociedades primitivas* de 1935, el trabajo de Malinowski *La vida sexual de los salvajes* de 1929 y el trabajo también pionero de Gregory Bateson *Naven. Estudios de los problemas sugeridos por una visión compuesta de la cultura de una tribu de Nueva Guinea obtenida desde tres puntos de vista*, de 1936, que examina la construcción simbólica de la femineidad y la masculinidad entre los Iatmul, el tema no fue considerado de gran interés hasta la década de 1970. Es importante destacar particularmente el trabajo de Margaret Mead, quien muy tempranamente convirtió, a través del concepto de temperamento, a la construcción social del género en su objeto de estudio y mostró además, a través de una estrategia comparativa, que no solo los habitantes de lugares remotos y exóticos, sino también sus propios contemporáneos marcaban fuertemente las diferencias entre varones y mujeres. Y, probablemente, su estrategia de un estilo de escritura dirigido a un público más amplio, y no solo al académico, fue lo que le ha permitido lograr trascendencia. Sin embargo, es necesario aclarar que aunque estas mujeres lograron construir cierto espacio dentro de la historia de la disciplina en función de sus trayectorias personales, ambas profesionales fueron reconocidas muy tardíamente. Ruth Benedict (1887-1948) fue nombrada presidenta de la Asociación Americana de Antropología (American Anthropological Association) en 1947, un año antes de su muerte. Y

permaneció en el cargo solamente seis meses debido a una reorganización de la Asociación, ante lo cual presentó su renuncia. De manera similar a lo sucedido con su nombramiento como presidenta de la Asociación Americana de Antropología, fue promovida al cargo de profesora titular al final de su carrera en 1948 y apenas unos meses antes de su muerte (Lamphere, 2004). Por su parte, Margaret Mead nunca fue titular de una cátedra y desarrolló su carrera en el Museo de Historia Natural en Nueva York, lejos de la universidad, hecho que ha limitado seriamente la posibilidad de interactuar con colegas, tener discípulos y promover su obra dentro del ámbito académico. Es importante entonces, además de los debates estrictamente metodológicos dedicados a mostrar cómo los métodos utilizados por la disciplina crean y/o reproducen distintas formas de desigualdad que afectan a las mujeres, hacer una pausa para recuperar la memoria.

Gran parte de la teoría antropológica ha sido construida bajo una mirada androcéntrica y de ello han dado cuenta desde distintas perspectivas, hace ya varias décadas, antropólogas como Anette Weiner (1976), Diane Bell (1983), Marilyn Strathern (1987), Henrietta Moore (1988), Nancy Munn (1986) y Howell y Melhuus (1993) entre otras.

¿Cuál es la razón entonces por la cual continuamos enseñando antropología clásica de la misma manera y con los mismos autores que han sido consagrados como clásicos bajo esta perspectiva? ¿Por qué no incorporar todo el conocimiento producido por las mujeres y sobre las mujeres que quedó relegado por la hegemonía androcéntrica que caracterizó a la antropología hasta por lo menos fines de los años ‘60 e inicios de los ‘70? En el campo de la historia,

acerca de las mujeres y los silencios que esta disciplina hace sobre ellas, Michelle Perrot considera que ese silencio nos lleva a preguntarnos acerca de la propia concepción de la historia. ¿Qué es digno de ser escrito? ¿Qué relatos debemos hacer? ¿Qué es lo que merece ser transmitido a las generaciones venideras? (Perrot, 1999:72). Por su parte, Joan Scott, también dentro del campo de la historia, coloca estos temas dentro de la política de la producción de conocimiento y considera que "reivindicar la importancia de las mujeres en la historia equivale necesariamente a manifestarse contra las definiciones de la historia y sus agentes establecidas ya como 'verdaderas' o, al menos, como reflexiones precisas de lo que sucedió (o de lo que fue importante) en el pasado" (Scott, 1996:72).

Un ejemplo de la producción realizada por mujeres y que no ha sido transmitida bajo el formato de aquello "digno de ser contado" son las monografías de las antropólogas británicas Audrey I. Richards y Phyllis M. Kaberry que, como expresa Verena Stolke (1996), enfocaban por primera vez las múltiples identidades, los poderes y las diversas definiciones sociales de mujeres en distintas culturas producto de prolongadas, intrépidas y minuciosas investigaciones de campo. Las mismas quedaron por lo general relegadas a un lugar residual en un contexto académico en el que, los temas que trabajaban eran vistos como "temas de mujeres" y por lo tanto considerados de menor valor en la construcción de la teoría antropológica. Así, aunque hubo antropólogas que durante el auge de la antropología estructural-funcionalista escribían sobre "el mundo de las mujeres" -que, salvo en temas de parentesco donde no podían ser dejadas de lado dada su función reproductiva, no eran tenidas en cuenta por los etnógrafos varones- sus aportes no

transcendieron con la importancia suficiente como para mostrar la heterogeneidad que caracterizaba la producción de conocimiento dentro del campo disciplinar de la primera mitad del siglo xx.

Audrey Isabel Richards (1899-1984) nació en Londres, hija de Isabel Butler Richards quién procedía de un poderoso linaje de burócratas y académicos y del abogado Henry Erle. En su infancia vivió algunos años en la India, donde su padre era parte de la administración colonial británica. Estudió en el Newnham College para mujeres de la Universidad de Cambridge y se graduó en ciencias naturales en 1921 [134]. En 1929 obtuvo su Ph.D en antropología en la London School of Economics, cuyo director era Charles Seligman y fue una de las primeras estudiantes que formó parte del grupo de antropólogos/as que trabajó con Bronislaw Malinowski. Este último influenció su orientación teórica, pero no la elección de sus temas de investigación. Richards fue especialmente conocida por sus trabajos con los Bantu y los Bemba de África. Sus principales aportes estuvieron vinculados al tema de la pobreza y la nutrición en África y a sus contribuciones teóricas para comprender las sociedades jerárquicas del sur y el este de África. Sus trabajos sobre nutrición, cultura alimentaria, agricultura y tierra fueron pioneros dentro de la antropología y actualmente reconocidos como tales en esa área de estudio en particular. Cuando la tendencia, sustentada por los administradores coloniales, era creer que la pobreza y el supuesto carácter primitivo eran inherentes a la población africana, Richards en su estudio sobre la dieta de los Bemba en Zambia demostró el impacto que la economía colonial tenía en la malnutrición de los habitantes nativos. A pesar de no ser considerada como parte de los “clásicos” de la antropología y sus

trabajos raramente mencionados, a lo largo de su carrera tuvo algunas formas de reconocimiento. Fue la segunda presidenta mujer de la African Studies Association (1963-1966) y la primera mujer presidenta del Royal Anthropological Institute (1959-1961).

Phyllis Mary Kaberry (1910-1977) hija de padres ingleses, nació en California y se crió en Sidney, Australia. Su aporte al estudio de la situación de las mujeres es considerado más extenso y teóricamente más innovador que el de Richards. Se destacó por sus trabajos pioneros sobre las mujeres entre los aborígenes australianos, en Papua Nueva Guinea y África. Kaberry se formó en antropología en la Universidad de Sidney, en la época la única que ofrecía un curso completo en antropología (bajo la orientación de Firth). A mediados de los años treinta iniciaba su primera investigación de campo entre las/os aborígenes del norte de Australia, donde su observación participante incluyó compartir las actividades de recolección de las mujeres y en una ocasión la caza de canguros con los hombres. En 1936 se instaló en Londres para realizar su tesis doctoral con Malinowski. Ahí conoció a Audrey Richards con la que trabajó durante un tiempo como su asistente de investigación. Tres años más tarde presentó y publicó su tesis doctoral con el título *Aboriginal Women: Sacred and Profane*. La interpretación de Verena Stolke de su libro es que desafía la convicción establecida de que las mujeres aborígenes no tenían un lugar de relevancia en el desarrollo de los rituales, y por lo tanto, estaban excluidas de la esfera de lo sagrado (Stolke, 1996:5). En su segundo trabajo *Women of the Grassfields: A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons*, amplió el alcance de su investigación al mostrar que las actividades económicas de las mujeres solo podían ser examinadas y

comprendidas en un entorno mucho más amplio (Read, 1953) al mismo tiempo que enfatizó en la necesidad de distinguir entre principios socioeconómicos formales y derechos reales. A partir de esta distinción y al colocar el foco sobre el contexto doméstico logró mostrar el control que las mujeres, como esposas, ejercían sobre el uso de la tierra en virtud de sus derechos al producto de sus propios cultivos (Stolke, 1996). Es de destacar el atinado uso de fotografías, mapas y tablas que Kaberry hace en su libro. De acuerdo con Read el libro debe ser leído por los antropólogos en tanto presenta lineamientos innovadores y por los funcionarios preocupados por el desarrollo rural, ya que les permite entender la naturaleza de los problemas que podrían encontrar en su trabajo cotidiano. A pesar de su enfoque innovador, el trabajo de Kaberry no suscitó en ese momento una revisión teórica acerca de la importancia de la interrelación entre mujeres y varones en la dinámica de los problemas sociales. Un poco más cercanas en el tiempo, algo similar podríamos decir acerca de los trabajos de Annette Weiner y Nancy Munn sobre las Islas Trobriand y el impacto de los mismos en la relectura de los trabajos clásicos de B. Malinowski.

Pies de página:

134. Parte de los datos biográficos sobre Audrey Isabel Richards fueron extraídos de Silverstein (1988).

1. ALGUNAS HISTORIAS DE VIDA O QUIÉNES PUEDEN ESCRIBIR Y/U OBTIENEN RECONOCIMIENTO POR SUS ESCRITOS

Género/clase/raza Estrategias textuales innovadoras

Zora Neale Hurston (1903/1960 [135]) fue una antropóloga cultural y escritora afroamericana, coleccionista de folclore y música folk e investigadora de religión, voodoo, rituales y mujeres en el Caribe. Nació en Eatonville en Florida en una ciudad afroamericana con una rica tradición popular. Su madre falleció a los nueve años y ella vivió con sus parientes hasta que en 1917 comenzó a trabajar como empleada doméstica para uno de los miembros de una troupe de artistas. Según Louise Lamphere la lucha para mantenerse a sí misma y continuar su educación la dotó de una gran fuerza de voluntad, un fuerte sentido de su independencia, un ardiente orgullo racial y un don especial para contar historias con ironía y humor.

Hurston llegó a Nueva York en 1925 a los 31 años con un diploma de secundario y tres años de cursos en la Howard University. En los 9 meses siguientes fue reconocida como escritora y aceptada como la primera "estudiante negra" en el Barnard College. Se graduó en 1927. La investigación para su graduación fue financiada en forma privada por una mujer adinerada que sostenía a escritores afroamericanos.

Luego de su graduación, Franz Boas consiguió una beca para que Zora Hurston vuelva a Eatonville y recoja material sobre canciones, historias y danzas. Publica *Mules and Men* como producto de dos años de trabajo de campo. Su libro contiene ricas descripciones etnográficas, datos e historias referidas al folklore local y otras partes narradas en forma de novela. Louise Lamphere (2004) lo describe como "un cuento que enmarca otros cuentos" y uno de los aspectos más interesantes es que las historias que relata no

están descontextualizadas, sino que aparecen totalmente integradas a las situaciones en las cuales las personas las relatan. Su trabajo fue criticado tanto por la comunidad negra como la blanca y su posición de enunciación, que luego sería denominada como "emic", no fue bien recibida por los intelectuales de la época (Mikell, 1988).

Su segundo libro, producto de su trabajo de campo en Jamaica y Haití (financiado por una beca Guggenheim), tuvo bastante éxito para el público en general, pero fue muy criticado entre sus colegas. Las críticas cuestionaban su objetividad, sus técnicas de investigación y su estilo etnográfico. Sin embargo, Melville Herskovits hizo una buena crítica del libro, aunque consideraba necesario profundizar el trabajo de campo para dilucidar algunos puntos. La actitud intelectual de Hurston que oscilaba entre trabajo de campo y literatura no fue bien recibida en la época y llevaron a que sea considerada una antropóloga diletante. Esto dificultó sus posibilidades de trabajo y aumentó su dependencia de mecenas.

Ella Cara Delloria (1888-1971) nació en una reserva Sioux durante una tormenta de nieve en enero de 1888 y su nombre nativo era Anpetu Waste Win (Bello Día Mujer) (Medicine, 1988). Estudió en el Columbian Teacher's College y allí conoció a Franz Boas. Se graduó en 1915 y regresó a Dakota del Sur para cuidar a su familia. Retoma contacto con Boas en 1927 y en 1928 viaja a Nueva York para trabajar en las traducciones de textos Dakota.

Al igual que Zora Neale Hurston, es considerada también una innovadora en las formas de escritura. Trabajaba cuidadosamente en su lengua nativa y escribía luego para un público amplio donde

combinaba relatos etnográficos con textos de ficción. Nunca tomaba notas, sino que escuchaba las historias y luego las escribía tal como las recordaba. Primero en su propia lengua y después en inglés.

Ambas mujeres fueron marginalizadas por su pertenencia de clase, étnica y racial y por la dependencia del financiamiento para poder desarrollar su carrera profesional. En el caso de Deloria las obligaciones de parentesco siempre fueron una fuente de tensión en relación con el desarrollo de su carrera. Ambas han sido re-valorizadas actualmente tanto por académicos/as de fuera de la disciplina como dentro de la misma. En el caso de Deloria desde la literatura y desde la antropología a través de Bea Medicine. En el caso de Zora Hurston ha sido reconocida por las feministas afroamericanas dentro y fuera de la antropología.

Anita Newcomb McGee (1864-1960) se graduó en 1892 en la Columbian University (ahora Universidad de George Washington) en Washington, DC, en medicina. Siguió sus estudios de postgrado en ginecología en la Escuela de Medicina de la Universidad Johns Hopkins en Baltimore. Durante cuatro años ejerció la medicina en Washington. A los 24 años se casó con William John McGee, un geógrafo que se convertiría luego en el primer presidente de la Asociación Americana de Antropología.

A principios de siglo, era una de las pocas mujeres miembros de la Asociación Americana de Antropología. Anita Newcomb McGee siempre tuvo un profundo interés en los ámbitos académicos. Estudió y escribió sobre temas relacionados con la genealogía y la historia. En 1885, un grupo de "mujeres intelectuales", como lo describe ella, formó una sociedad llamada "Sociedad Americana de Mujeres Antropólogas". En 1889, se desempeñó como secretaria de

actas. Escribió varios documentos sobre estudios de comunidad y fue la creadora del cuerpo de enfermeras del ejército americano durante la guerra de Estados Unidos con España. Fue marginal a la disciplina en la época, pero algunas antropólogas feministas consideran su trabajo como un antecedente de un activismo profesional que marca el retorno a los debates sobre el rol "público" de la antropología. Louise Lamphere (2004) la considera como un antecedente de la antropología comprometida con lo público.

Pies de página:

135. Hay diferente información acerca de la fecha de su nacimiento. Otra de las fechas posibles es 1894.

Circulación del conocimiento o quiénes merecen ser citados/as

Finalmente, quiero hacer referencia a un trabajo de Catherine Lutz de 1990 que analiza cómo la escritura de las mujeres es actualmente borrada. Lutz considera que si bien la ciencia explicita el objetivo de comprender el mundo, muchas veces la práctica científica pone de manifiesto que contribuye a intereses de poder y control y raramente a intereses emancipatorios de crítica y cambio.

Lutz señala que en las evaluaciones, a las que son sometidos los escritos de las mujeres (y de los hombres), en esta actividad supuestamente neutral y objetiva de lectura y evaluación es donde el trabajo de las mujeres es marginalizado, ya que es tratado por los evaluadores como periférico a los debates centrales y menos

significativo que el trabajo de los varones. Cuenta una experiencia en la que se da a evaluar un mismo artículo a dos grupos de evaluadores, en un caso el artículo tenía nombre de mujer y en el otro de varón. El resultado fue que quienes creían que fue escrito por una mujer lo evaluaron de forma menos favorable.

Otro caso que analiza para mostrar esta forma de invisibilización son las citas. Considera a las citas como una forma de capital simbólico, que el/la autor/a citado/a acumula y demuestra mediante datos estadísticos que la producción de las mujeres no tiene la misma correlación que la de los hombres con la cantidad de veces que son citados. También existe una diferencia entre la cantidad de veces que las mujeres citan a otras mujeres y la cantidad de veces que las mujeres son citadas por varones. En un análisis de 4 revistas científicas el resultado es que las mujeres citan a otras mujeres en un 23,6% de los casos, contra un 17,2% de los varones.

CONCLUSIÓN

Considero que es importante no limitar la práctica feminista, dentro de la antropología, a las innovaciones o redefiniciones textuales. Como dice Elizabeth Enslin (1994), soy crítica a la sugerencia de que tanto el feminismo, como el posmodernismo, ofrecen algo nuevo a la etnografía en tanto método en sí. Sin embargo, lo que tiene vital importancia dentro del campo académico, más allá de la transformación o no de las formas etnográficas, es que la etnografía y otras formas de construir conocimiento den cuenta de la presencia, las dificultades, los logros y las luchas de las mujeres.

Lo que importa en última instancia es volver a revisar una vez más los mecanismos que sustentan la producción de conocimiento, esto que Scott denomina "la política de producción del conocimiento" y cómo esta devela las relaciones de poder, más allá de la forma que adquiere la escritura. Para Scott (1996) la "historia de las mujeres" abrió de golpe todas las cuestiones sobre la competencia en la materia y la objetividad en que se basa la construcción de las normas disciplinarias. Esta demanda, aparentemente modesta sugiere según la autora, no solo que la historia es incompleta en su estado actual, sino también que el dominio del pasado por los historiadores es necesariamente parcial y deja abierta al examen crítico la naturaleza misma de la historia en cuanto epistemología centrada en un sujeto (Scott, 1996:73). El desafío está entonces, no en encontrar una definición de qué y cómo sería una etnografía feminista, sino en poder hacer una lectura crítica que nos permita identificar los mecanismos donde las mujeres y las minorías dentro de las mujeres están siendo invisibilizadas, relegadas, marginadas y articular una práctica capaz de dar respuesta a estas desigualdades.

BIBLIOGRAFÍA

»Bell, Diane. 1983 *Daughters of the Dreaming*. Melbourne: McPhee Gibble.

»Enslin, Elizabeth. 1994 "Beyond Writing: Feminist Practice and the Limitations of Ethnography". In: *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 4 (Nov., 1994), pp. 537-568.

»Howell and Melhuus. 1993. "The study of kinship; the study of person; a study of gender?". In: del Valle, T (Ed.) *Gendered Anthropology*. London, Routledge London and New York.

»Lamphere, Louise. 2004 “Unofficial Histories: A Vision of Anthropology from the Margins”. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 106, n° 1 (Mar., 2004), pp. 126-139.

»Lutz, Catherine. 1990 “The Erasure of Women’s Writing in Sociocultural Anthropology”. In: American Ethnologist, Vol. 17, No. 4 (Nov., 1990), pp. 611-627.

»Medicine, Beatrice. 1988 “Ella Cara Deloria”. In: *Women Anthropologist. A biographical Dictionary*. Edited by Ute Gacs, Aisha Khan, Jerrie McIntyre, Ruth Weinberg. New York: Greenwood Press, pp. 45-50.

»Mikell, Gwendolyn. 1988 “Zora Neale Hurston”. In: *Women Anthropologist. A biographical Dictionary*. Edited by Ute Gacs, Aisha Khan, Jerrie McIntyre, Ruth Weinberg. New York: Greenwood Press, pp. 160-166.

»Moore, Henrieta. 1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

»Munn, Nancy. 1986 *The Fame of Gawa. A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham/London, Duke University Press.

»Perrot, Michelle. 1999 “Les femmes et les silences de l’histoire”. En: Pourquoi se souvenir? Paris, Grasset. Académie Universelle des Cultures. Forum International Mémoire et Histoire.

»Read, Margaret. 1953 “Review. Women of the Grassfields: A study of the economic position of women”. In: *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 23, n° 2, pp. 161-162.

»Scott, Joan. 1996 “Historia de las mujeres”. En: *Formas de hacer Historia*. Peter Burke (ed.). Madrid: Alianza Editorial.

»Silverstein, Stella. 1988. “Audrey Isabel Richards”. In: *Women Anthropologist. A biographical Dictionary*. Edited by Ute Gacs, Aisha Khan, Jerrie McIntyre, Ruth Weinberg. New York: Greenwood Press, pp. 310-315.

»Strathern, Marilyn. 1987 “An awkward relationship: The case of feminism and anthropology”. En: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 12:276-92.

»Stolke, Verena. 1996 "*Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres*". En: J. Prat &; A. Martínez (eds), Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat. Editorial Ariel, S.A., Barcelona, pp. 335-344.

»Weiner, Anette. 1976 *Women of Value, Men of Renown*, Austin: University of Texas Press.

LAURA MASSON

Doctora y Máster en Antropología Social (Universidad Federal de Río de Janeiro). Profesora e investigadora del IDAES/UNSAM. Coordinadora junto con Karina Bidaseca y Silvia Hirsh del Nucleo Interdisciplinario de Estudios de Género y Feminismos. Integrante del Consejo de Políticas de Género del Ministerio de Defensa de la Nación. Autora de La política en Femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires (Antropofagia, 2004) y Feministas en Todas Partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina (Prometeo, 2007).

Parte III

Feminismos sin fronteras: racismo y lucha feminista en Colombia y Argentina

"El peligro radica en no ser capaz de reconocer la especificidad de la opresión. El peligro radica en tratar de enfrentar esta opresión en términos meramente teóricos". Cherríe Moraga

De la Esclavitud a la Servidumbre: Mujeres negras, dominación patriarcal y empleo doméstico en Cali

Carmen Cristina Moreno Hurtado y Ofir Muñoz Vásquez

Grupo de Investigación Interseccionalidades de la Asociación Casa Cultural el Chontaduro, asociado al Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad Icesi de Cali, Colombia.

DESDE ESTE ESCRITO QUEREMOS ofrecer una perspectiva políticamente situada de lo que el feminismo negro ha llamado "privilegio epistémico", es decir, nuestro punto de partida para entender la experiencia de las mujeres negras es nuestra condición de género, de raza y de clase como intersección y en relación con las experiencias de vida de otras mujeres igualmente racializadas. Esta "matriz de la dominación", que el feminismo negro plantea, hace de la experiencia de las mujeres negras una condición paradigmática para entender cómo el poder opera en nuestras sociedades patriarcales. Así que ofrecemos datos estadísticos sobre el trabajo doméstico en Cali y sobre las condiciones de pobreza de las personas negras de la ciudad; presentamos relatos producidos desde entrevista focal con un grupo de mujeres negras empleadas domésticas, para entender sus experiencias más allá de los datos estadísticos, y

concluimos proponiendo una serie de cuestionamientos que ojalá nos ayuden a luchar a favor de desmontarlo, que hemos llamado La cocina como un teatro de la dominación patriarcal ubicada en el contexto de la ciudad de Cali.

Como datos estadísticos encontramos que el Valle del Cauca es el departamento que según Conpes 3660 [136] (2010) recibe la mayor cantidad de población afrocolombiana desplazada; 13.088 familias, equivalentes a 61.039 personas. Adicionalmente según la Agencia de Noticias de la Universidad Nacional de Colombia, Cali -la capital del Valle del Cauca- es la segunda ciudad en América Latina con mayor cantidad de población negra, después de Salvador de Bahía en Brasil.

Los datos del DANE (2005), señalan que el 70% de la población afro en Cali está ubicada en el Distrito de Aguablanca, en las comunas 13, 14, 15, 16 y 21, donde según el Observatorio Social de Cali (2008), en la comuna 13 del Distrito de Aguablanca -lugar donde se ubica las mujeres focalizadas para este análisis-, el 70% de la población es afrodescendiente, debiendo considerar que particularmente:

> Dentro de las personas que por diversos factores llegan a la ciudad [de Cali], se encuentran una gran cantidad de mujeres y sobre muchas de ellas recae totalmente la responsabilidad de un hogar, así lo muestran las cifras porcentuales del Censo General DANE 2005, donde el 35,7% de los hogares afro de Cali, recaen sobre jefatura de mujeres, superando en 7 puntos porcentuales la cifra para hogares indígenas y en 3 puntos porcentuales la cifra para los hogares no étnicos (Muñoz, 2014, p. 56).

Desde el estudio que realizamos en el barrio Marroquín III, abordamos una muestra de 25 mujeres que se reconocen como negras/afrodescendientes al identificar el lugar que el servicio doméstico ha tenido en sus experiencias laborales, encontramos a 17 de ellas que confirman que sí han trabajado en este campo y en sus distintas modalidades, otras siete no han tenido que realizar dicho trabajo y una última no respondió a la pregunta. En relación a estas realidades Jenny Posso (2008) argumenta que:

> El hecho de que las mujeres inmigrantes afrocolombianas se vean abocadas a trabajar principalmente en el servicio doméstico es en sí mismo una expresión de la discriminación, causada sobre todo por las diferencias de género y clase. Además, dentro del servicio doméstico también se producen acciones específicas relacionadas con la discriminación racial, pues, en la mayoría de los casos, estas mujeres son aceptadas por los empleadores con reticencia, al no encontrar mujeres de otra adscripción racial dispuestas a aceptar las condiciones de trabajo que les ofrecen. (Posso, 2008, p. 227)

Analizando en particular el caso de las mujeres negras en Cali, consideramos que se les han sido asignados históricamente lugares sociales de subordinación y en especial el que desde nuestro conocimiento situado hemos nombrado La cocina como teatro de dominación patriarcal.

Al seguir indagando en las experiencias de mujeres que han encarnado la racialización, encontramos algunos testimonios que narran episodios en los cuales más allá de elogios a las habilidades que desde preconceptos se dan a las mujeres negras, es posible develar el ejercicio del entrecruzamiento de clase, género y raza:

> *Cristina Moreno [137] cuenta: "Yo he perseguido sueños y he luchado por cumplirlos. De niña por ejemplo soñaba con ser una cantante y una bailarina famosa y me ponía enaguas de mi madre en la cabeza y tomaba un pedazo de palo y empezaba a cantar y bailar... aunque mis sueños iban cambiando, siempre estuvieron encaminados a tener un lugar importante en la sociedad. Pero me fui a estudiar muchas veces con hambre, zapatos rotos y empolvados o embarrados por el camino largo y fangoso hacia la escuela y recibí regaños de las profesoras por llegar tarde y con los zapatos sucios. ¿Cómo concentrarme en las clases en medio de todo esto? Me embaracé antes de los 17 años y de terminar el bachillerato, y me tocó ser madre soltera. Toqué varias puertas en el sector laboral, fábricas, almacenes, supermercados, pero solo encontré empleo en el servicio doméstico. Aunque en ninguna de esas casas me dijeron de forma directa que ese lugar me pertenecía por ser negra, el patriarcado me lo recordó todo el tiempo desde mi historia como hija de una mujer negra, que tuvo que trabajar también en este oficio y que aunque hacia su mayor esfuerzo en darnos estudio y evitar que se repitiera la historia con sus hijas, de igual manera como con ella se*

repitió la historia de su madre; ella no pudo evitarlo del todo, pues el hecho de no encontrar otras alternativas laboralesme lo recordaba; en almacenes, fábricas y supermercados me rechazaron por no tener la "buena presencia"que exigían o por vivir en el Distrito de Aguablanca.

Teniendo en cuenta que mayoritariamente la población del Distrito de Aguablanca son personas negras, gran parte de las mujeres de este también lo son, el anterior testimonio muestra cómo se reproduce el ejercicio de exclusión en el sector laboral para las mujeres negras de la ciudad, desde él podemos analizar también como se hereda el lugar de empleada doméstica de abuela a madre, de madre a hija; se evidencia que el lugar de empleabilidad que ocupan gran parte de las mujeres negras en Cali ha sido un legado de la colonia, en la cual los roles no eran muy distintos. Esto lo explica bien Carneiro cuando expone:

> Históricamente hemos transitado entre esclavas, sirvientas, y domésticas. Como reminiscencias del período colonial que permanece entre tanto, vivo en el imaginario social (...) funcionan en un orden social supuestamente democrático, que mantienen intactas las relaciones de género, de color o raza, instituidas en el período de la esclavitud. (Carneiro, 2003, p. 2)

No es muy diferente hablar del rol de la esclava con los amos a los cuales muchas veces debían complacer sexualmente sin derecho a decidir si lo deseaban o no; si lo comparamos con los acosos sexuales a los que se ven sometidas las empleadas domésticas hoy por parte de sus patrones.

> *Cristina dice "una vez trabajé en un departamento contratada para hacer acompañamiento de tareas a un niño, pero mis tareas se prolongaban al servicio doméstico porque además de ayudar con las tareas del niño debía hacer todos los oficios, encima de eso me toco dejar el empleo botado sin ni siquiera ir a cobrar el último mes porque el tío del niño estuvo a punto de abusar sexualmente de mí. Así que me tocó salir corriendo en cuanto pude soltarme del tipo y no volver nunca más por allá."*

La mujer negra, empleada doméstica, sigue siendo el objeto sexual de muchos patrones u hombres que asumiendo dicho rol, se creen con derechos sobre los cuerpos de ellas para el desfogue de sus caprichos sexuales, sometiéndolas no solo a la humillación indigna que traen consigo los abusos o acosos sexuales, sino también a veces embarazándolas y exponiéndolas a ser madres violadas a quienes les toca solas sacar a delante a sus hijos, luego de ser tiradas a la calle y sumado a esto la negación de la paternidad.

No es muy diferente hablar del rol de la esclava con los amos a los cuales muchas veces debían complacer sexualmente sin derecho a decidir si lo deseaban o no; si lo comparamos con los acosos sexuales

a los que se ven sometidas las empleadas domésticas hoy por parte de sus patrones.

Ante eso nos preguntamos: ¿Cómo liberarse de esas marcas candentes de la esclavitud, cuando constantemente el sistema patriarcal con sus imposiciones culturales, insiste en ubicar a las mujeres negras de distintos periodos en los mismos lugares sociales y darles los mismos tratos?

> Kenlla [138] dice: *…Y ese cuarto para la empleada siempre estaba por allá atrás, al lado o al frente de la zona de oficios. Estrecho, incómodo, maluco. ¡Una pocilga!*

> Cristina cuenta: *Aún me acuerdo cómo era la primera casa donde trabajé. Grande, de dos pisos, abajo una gran sala, una cocina grande, zona de oficios y al frente de esta el cuarto con baño para la empleada en el cual solo cabía la cama de un metro en mal estado que había en aquel cuarto, con un radio reloj y un despertador, sábanas desgastadas casi rotas y una almohada dura.*

El espacio de la casa designado para la empleada interna, quien vive allí prácticamente todas las semanas y que tiene que entregar incansablemente su trabajo, es inhóspito, marginado, alejado y estratégicamente ubicado en función de las labores que debe desarrollar (nada distinto a los galpones designados para los esclavos en épocas de colonia, construidos desde una concepción de espacios para ganado). En esto se evidencia la deshumanización a la que no solamente se vieron sometidas las esclavas de la colonia, las

sirvientas de la nueva república, sino también las empleadas domésticas, de esto se puede dar cuenta también desde otros aspectos, escuchemos estos relatos:

Kenlla: *Cuando uno llegaba a trabajar a esas casas como interna, lo primero que le sacaban a uno era su plato y su pocillo aparte. Le decían a uno: Este es el plato y el pocillo suyo, como si uno los fuera a contagiar de algo. Ve, eso en la mayoría de las casas donde yo trabajé, la comida para mí era diferente: Una tajada de pan con café negro al desayuno y en el almuerzo lo que quedaba en la olla y en vez de carne un huevo frito, mientras los patrones y sus hijos se alimentaban bien, su desayuno era: café con leche, pan, huevos, carnes.*

Cristina: *También recuerdo a doña Marina, a quien le trabajé al día, en su apartamento al sur de la ciudad. Ella me decía que cuando sobrara comida era mejor botarla porque no le gustaba que la empleada sacara la comida de la casa. Mientras tanto yo pensaba en lo bueno que sería poder llevar ese pedazo de carne que ya nadie se quería comer, a mi hijo que estaba en la casa esperándome.*

Victoria [139] : La otra vez trabajé donde una señora, al día, y yo acostumbrada a comer en la cocina, (pues en la casa no teníamos la costumbre del comedor). Un día me dio por sentarme a comer en la mesa y esa señora me armó qué escándalo.

Es así como se muestra que no solo desde los dormitorios sigue siendo inhumano el trato hacia las empleadas de servicio doméstico. El hecho de que se aparten los utensilios de cocina de la empleada, que no tenga derecho a sentarse en el comedor ni en los muebles de la sala, que la comida para ellas sea de mala calidad, que no puedan

llevar a sus hijos ni siquiera parte de lo que les sobra para mejorar su alimentación, las ubica en el mismo lugar que ocupaban en la colonia… Cosificadas.

> Un efecto de la intersección de clase, raza y género, es la violencia laboral que se presenta adversa para el desarrollo de estas mujeres negras en la ciudad de Cali. Se configuran aquí los llamados techos de cristal; por eso no es suficiente garantía para ellas la educación formal, la formación para el trabajo, la profesionalización; si quienes tiene el poder de contratación están sesgados por imaginarios que refuerzan el racismo y estereotipos asignados a las mujeres negras desde los cuales se tiende a definir para qué son "buenas" y las hace tener que estar constantemente demostrando que han apropiado (…) no sólo capacidades, sino una nueva cultura para el hacer. (Muñoz, 2014, p.115)

Estas experiencias concretas de mujeres negras en Cali nos permiten proponer la reproducción histórica de la labor doméstica para las mujeres negras, como una herramienta analítica que permite a la luz del "poscolonialismo", denunciar la perpetración de dominación a las mujeres negras y ejemplificar la cocina como escenario de representación de esa dominación.

Esas huellas de la esclava parecen perseguir a las mujeres negras a través de los tiempos pues a pesar de los discursos de la Colombia mestiza, multirracial y pluricultural que se evocan desde la llamada abolición de la esclavitud y que se haya implementado desde

Naciones Unidas el Decenio Internacional de los Afrodescendientes, da cuenta de que el racismo sigue vivo y se ve reflejado en todo el mundo. Estas experiencias de vulneración y maltrato que se enuncian aquí, desde relatos de historias de vida, dan cuenta que el rol asignado a las mujeres negras en la sociedad no ha cambiado, las posibilidades de vida digna para ellas y sus familias siguen siendo desiguales en relación con las de las otras mujeres con privilegios. Nos preguntamos entonces: ¿Cómo las mujeres, empleadas del servicio doméstico pueden garantizar a sus hijos el derecho a una buena alimentación y una buena educación, cuando su mejor tiempo esta al cuidado de los hijos de las patronas y los de ellas muchas veces están solos y cuándo la calidad de la alimentación que pueden brindarles a los suyos no es muy buena debido a los bajos salarios que reciben?

Todo lo que ha representado el trabajo de las empleadas domésticas, mantiene vivo el patrimonio de la sociedad enriquecida, pues el hecho de ser mano de obra barata y eficiente (aunque la Constitución Política de Colombia declare que el pago debe ser el salario mínimo repartidos en 70% dinero y 30% especie) [140] , implica que las familias enriquecidas puedan desarrollar sus proyectos personales, económicos y familiar con mayor libertad. Sin el trabajo de la doméstica, las casas de las empleadoras mantendrían patas arriba, los hijos de estas estarían también a la intemperie como lo están muchas veces las y los hijos de sus empleadas, o simplemente tendrían que desistir de la inversión de su tiempo en negocios o empleos bien remunerados y asumirse como amas de casa, lo cual

repercutiría negativamente en sus economías, en sus parciales batallas emancipadoras ganadas al patriarcado y su constitución de familia como tal.

Adicionalmente los hijos de las empleadas no pueden gozar de los mismos privilegios que gozan los de sus patronas, pues esos miserables salarios no permiten invertir en alimentos de calidad. La ironía de ver a diario la abundancia y no poder llevar de lo que sobra a sus hijos, no solo margina a sus hijos sino que los condena a ser los futuros estudiantes mal alimentados por tanto desconcentrados y de bajo nivel, que si bien no desisten del sistema educativo, si encabezaran las filas de las peores pruebas saber icfes del país, lo que termina excluyéndolos de la educación superior y en su defecto incluyéndolos en las primeras filas de desempleo, de delincuencia y de muerte. En este mismo sentido se les niega a las mujeres negras el derecho a ofrecer a hijas e hijos, una vida plena y digna. Sin embargo, todo esto nos sigue cuestionando. Entonces:

¿Qué tipo de subjetividades constituyen en estas mujeres en relación con su lugar en la sociedad desde estos ejercicios perpetuos de subordinación?

A pesar de la esclavización, de la marginación, la exclusión y la cosificación, las mujeres negras siempre han tenido un espíritu de libertad, heredado de sus ancestras africanas, y éste sale de sus entrañas y se manifiesta con diferentes expresiones de rebeldía y reclamaciones como aquí lo expresan las historias de vida de estas mujeres en particular:

Cuando Victoria dice: ¡y qué! Yo me le regué y le dije que yo no me sentaba en la mesa no porque creyera que no tenía derecho a hacerlo sino por costumbre y que esa mesa donde ella come la que la limpiaba era yo. Allí el esposo me dio la razón y le llamo la atención. Kenlla ponía reglas, exigía respeto y se las arreglaba: ¡Le quiero advertir algo, el aseo lo hago una vez, así que lo que enmugren lo limpian porque a mí no me pagan por hacer trabajo doble! Dice: Y cuando esas señoras me dejaban la carne porcionada y no contaban la mía, mija, yo iba partiendo de pedacito a cada una y a veces terminaba comiendo más que ellos mismos.

Cristina cuenta: "En la casa de Doña Chali mis labores empezaban desde las 5:30 de la mañana cuando la señora me llamaba a gritos para que le preparara el desayuno a ella y su familia y terminaba a las 11:00-11:30 de la noche después con una gran jornada de plancha o preparación de la última comida del día, hasta que decidí que no trabajaría más y como la señora no quería llevarme de nuevo a Cali, entonces no volví a hacer oficio. Fue la única forma que conseguí regresar a Cali. Me dejó tirada cerca al terminal sin pagarme un solo centavo ni darme para el transporte. Yo resolví cómo llegar.

Además, ellas coinciden en que mientras trabajaron en el oficio, siempre tuvieron a otras del gremio con las cuales conversaban, se aconsejaban y pactaban las reglas que debían exigir a sus empleadoras, las reglas impuestas por las empleadoras que debían

quebrantar porque les parecían injustas… “como especie de un maual para el trabajo doméstico”, lo cual da cuenta de estrategias de organización que aunque surjan de manera informal dejan allí las pistas para la legislación de los derechos de las empleadas de servicio doméstico.

Cristina cuenta: Jannith me decía “le decís que vos no lavás ropa interior de ninguna clase y que cuánto te va a pagar al mes y si te ofrece menos de tanto entonces le decís que no, que vos no trabajás por eso”.

Kenlla: Eso después es que uno se va avispando en la medida que otras que ya tienen experiencia le dicen a uno. No seas boba, haga esto o aquello, pues uno aprende.”

En fin. Son esos escenarios de empleo doméstico, de servidumbre y esclavitud que se perpetúan y que aunque cambien de denominación siguen desarrollándose allí. En esas cocinas donde se tejen y han tejido las escenas de dominación patriarcal que entrecruza clase, género y raza para las mujeres negras, lo que nos hace pensar en esto que hemos llamado “la cocina como un teatro de dominación patriarcal” que entrecruza clase, género y raza para las mujeres negras. Y creemos que los testimonios de las mujeres dan pistas desde acciones libertarias y solidarias, de caminos posibles que nos atrevemos a proponer. Uno desde la organización gremial de las trabajadoras domésticas, desde las conformación de redes no solo para resistir, sino para la búsqueda de la desaparición de las indignas condiciones de este teatro y otros, desde la necesidad de reconocimiento social y acción transformadora ante lo nocivo del sistema patriarcal y que esto conlleve a la reivindicación del lugar de las mujeres negras en la sociedad, que es fundamental para que se

pueda vivenciar realmente el pos-colonialismo para la gran variedad de mujeres racializadas en América y en el mundo. Ese es nuestro sueño, por el re-existimos con nuestro trabajo organizativo desde Cali, Colombia.

Pies de página:

136. Conpes 3660. Política para Promover la Igualdad de Oportunidades para la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal. 2010.

137. Mujer de 40 años, residente del barrio Marroquín 3 de la comuna 13 del Distrito de Aguablanca de Cali, antes residente del barrio San Marino ubicado también al oriente de la ciudad, hija de migrantes del pacífico que llegaron a Cali en busca de mejores condiciones de vida entre los años 50 y 60. Madre de un joven de 22 años. Hoy docente de la Fundación Universitaria de Popayán, integrante del grupo de investigación Interseccionalidades de la Casa Cultural El Chontaduro en Asociación con el Centro de Estudios Afrodiasporicos de la Universidad Icesi. Una de las expositoras de esta ponencia.

138. Mujer que hace parte del Proceso Comunitario Grupo de Mujeres de Asociación Casa Cultural el Chontaduro. Narraciones contenidas en entrevista, 2014.

139. Mujer que hace parte del Proceso Comunitario Grupo de Mujeres de Asociación Casa Cultural el Chontaduro. Narraciones contenidas en entrevista, 2014.

140. Art. 1 del decreto 824 de 1988. Constitución política de Colombia. 1991.

BIBLIOGRAFÍA

»Carneiro, Sueli. (2003). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora. Págs. 49-58.

»Conpes 3660. 2020. Política para Promover la Igualdad de Oportunidades para la Población Negra, Afro-colombiana, Palenquera y Raizal, pp. 2-114.

»Constitución política de Colombia. 1991, Art. 1 del decreto 824 de 1988.

REFERENCIAS

»Departamento Administrativo Nacional De Estadística. 2007. Colombia Una Nación Multicultural, su diversidad étnica. Censo General DANE 2005 Dirección De Censos Y Demografía, pp. 9-49.

»Grupo de Investigación Interseccionalidades. 2014. Entrevistas focales, realizadas a mujeres Integrantes del Grupo de Mujeres de la Asociación Casa Cultural el Chontaduro, Cali; a quienes hemos querido proteger, cambiando sus nombres.

»MuñozVásquez,Ofir.2014. Constr uccióndeCiudadaníaen Mujeres Negras/afrocolombianas en Cali: inmersión en el Grupo de Mujeres de Asociación Casa Cultural el Chontaduro. Colombia: Universidad del Valle, Cali, pp. 1-134.

»Posso, Jeanni. 2008. Mecanismos de Discriminación Étnico-Racial, Clase Social y Género: La Inserción Laboral De Mujeres Negras en el Servicio Doméstico de Cali. Contenido en la parte II del libro: Pobreza, exclusión social y discriminación étnico- racial en América Latina y el Caribe. (pp. 215-2 24)

CRISTINA MORENO HURTADO

Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Educación Artística de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Cali- Colombia. Máster en Animación sociocultural y comunitaria, orientado por la RIA (Red Iberoamericana de Animación Socioctultural. Modo Online. Técnica en Danzas Folclóricas del Instituto Popular de Cultura de Cali. IPC. Docente con labores administrativas en la dirección del programa de Licenciatura en Educación Básica con Énfasis en Educación Artística. LEBEA. De la Fundación Universitaria de Popayán (2010-2015), desde lo cual ha orientado asignaturas afines al área de Educación Artística, coordinado y diseñando eventos y actividades cultuales, artísticas y de proyección educativa (Seminarios-talleres), ha participado en

eventos artísticos y culturales de manera inter-institucional y ha realizado seguimiento de los procesos académicos de los grupos en Santander de Quilichao adscritos al programa. Ha estado vinculada en procesos sociales y comunitarios desde hace 25 años por medio de Asociación Casa Cultural El Chontaduro-Cali, en la cual ha participado y acompañado grupos representativos de danza folklórica, participado en el equipo coordinador, en encuentros de estudio, proyecto ecológico, y en este momento participa del grupo de investigación Interseccionalidades de la Casa Cultural en alianza con el Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad Icesi de Cali y desde el cual se abordan temáticas que intersectan género, raza y clase. Entre sus Publicaciones: "El juego. Una herramienta pedagógica en la danza folklórica", aplicado al grupo de danzas de niños de 7-10 años de la Casa Cultural El Chontaduro", Editorial Corporación Universitaria Minuto de Dios-Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, Cali, 2010. "Eclipse de Palabra y Baile Folclórico del Pacífico Colombiano", Editorial Instituto Popular de Cultura, Cali, 2000.

OFIR MUÑOZ VÁSQUEZ

Estudiante de Maestría en Educación Popular en Universidad del Cauca y Licenciada en Educación Popular de la Universidad del Valle. Coordinadora del Componente de Género en Asociación Casa Cultural el Chontaduro, integrante del Grupo de Investigación Interseccionalidades también de la Casa Cultural y que está asociado al Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad ICESI. Entre sus publicaciones: "Sabemos a Quién le Reclamamos Nuestros Muertos", 2015, junto con María Vicenta Moreno Hurtado (En

proceso de publicación); Ponencia presentada en La Sesión Internacional Afroandina: “Situación de los Pueblos Afroandinos Hoy. Decenio Internacional de los Afrodescendientes, 2015-2024”, Quito, Ecuador, octubre, 2014; Construcción de Ciudadanía en Mujeres Negras/afrodescendientes en Cali: inmersión en el Grupo de Mujeres de Asociación Casa Cultural el Chontaduro, Biblioteca digital Universidad del Valle, 2014.

“Cuerpos racializados, opresiones múltiples. Ser mujer, indígena y migrante ante la justicia” [141]

Karina Bidaseca, Sofía Ballesteros, Mariana Katz y Margarita Jarque

Pies de página:

141. Presentado en las IIIas. Jornadas de Debate y Actualización en Temas de Antropología Jurídica. Universidad Nacional de San Martín Sección Argentina de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) e IDAES-UNSAM, 21 y 22 de agosto de 2014.

INTRODUCCIÓN

R . M. FUE DETENIDA en el año 2010. Pasó un año encerrada sin comprender por qué estaba alojada en la Unidad Penal nº 33 de Los Hornos, junto a su beba, nacida en cautiverio, que ahora tiene 3 años. R. M. se encuentra a disposición del Tribunal Oral en lo Criminal N°1 del Departamento Judicial de Quilmes (en adelante TOC nº 1). Actualmente está detenida en casa de familiares ya que se le otorgó la prisión domiciliaria.

R. M. es oriunda de la localidad rural de Avichuca (Bolivia), perteneciente al Pueblo Kichwua, por lo que se comunica a través de su lengua materna, el quechua, y no comprende ni puede expresarse

cabalmente en español. Desde su detención, nadie reparó en esta cuestión hasta que en diciembre de 2011 la Comisión Provincial por la Memoria se entrevistó con ella en una de las visitas de monitoreo que realizó la unidad nº 33.

A partir de allí, desde la CPM se realizaron diversas acciones exigiendo al Poder Judicial que se garantice la presencia de intérpretes para todos los actos procesales que involucraran a R. M. En esta etapa inicial, desde la Comisión se aportaron intérpretes mediante cuya intervención se le pudo explicar a R. M. de qué se la acusaba; recién en ese momento ella pudo contar por primera vez su versión de los hechos.

Describió su condición de migrante, arribada a la Argentina pocos meses antes del hecho, y ser víctima de una situación de violencia doméstica y sexual previa a los hechos por los que la juzgan, violencia que era ejercida, principalmente, por su marido y un vecino a quien señalan como su cómplice. Asimismo relató haber sido ofrecida por su marido para que este vecino abuse sexualmente de ella, como pago de una deuda en dinero.

Ante el reclamo de la CPM, en abril de 2012 el Juzgado de Garantías nº 6 de Quilmes debió disponer la nulidad de una audiencia celebrada anteriormente, ordenando que ella se realice nuevamente con la presencia de los intérpretes propuestos.

Actualmente asistimos al debate oral. La CPM realizó presentaciones ante la Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires (en adelante SCJBA) solicitando la designación oficial de intérpretes de lengua quechua, dado que no existían, hasta el momento, intérpretes de lenguas originarias a los cuales los actores

judiciales puedan recurrir en situaciones como esta. En la Asesoría Pericial solo hay traductores de inglés, francés y portugués, pero no expertos de lenguas originarias.

En el caso particular de R. M., en el mes de septiembre, la SCJBA le ordenó al TOC la designación oficial de los intérpretes propuestos por la CPM. Así Frida Rojas pudo aceptar formalmente el cargo para intervenir en todos los actos en los que R. M. participe.

A casi 3 años de su detención, en septiembre del 2013, R. M. tuvo su primer comparendo ante el TOC nº 1, en el que alguien le fue explicando en su lengua materna lo que acontecía en la sala, pudiendo realizar preguntas y aportar información sobre su situación.

La CPM realizó una presentación a la SCJBA requiriendo la creación de un registro de intérpretes de lenguas originarias bajo la supervisión de ese Máximo Tribunal, con el objeto de que puedan estar disponibles para una rápida intervención en situaciones como la presente, y evitar la vulneración del derecho de defensa en juicio de los involucrados/as, ya que no se trata de un caso aislado, sino que, atento la extendida población migrante en nuestro país y, particularmente, en la Provincia de Buenos Aires, existe un universo de personas que atraviesan circunstancias similares.

INTERSECCIONALIDAD

a. La intersección mujer-indígena- migrante- pobre

En R. M. confluyen una serie de circunstancias que la colocan en una particular situación de vulnerabilidad. Esta compleja sumatoria de causales de vulnerabilidad que se da en algunos individuos o grupos sociales ha sido estudiado y teorizado en profundidad, dando lugar a la categoría analítica de "interseccionalidad".

Este concepto ha sido acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw en 1995, quien lo define como un "sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas" (Muñoz Cabrera, 2011). La categoría, en términos generales, se presenta como "un modelo de análisis de las diferencias sociales que aborda el fenómeno de lo que se llama desempoderamiento, el cual se produce cuando se cruzan, en una misma persona, diferentes modalidades y formas de discriminación, analizando particularmente la relación entre la discriminación racial y sexual/género (Hernández, 2011)" [142] .

En este sentido se ha sostenido: "Los estudios sobre interseccionalidad (Muñoz Cabrera, 2011) han sido pioneros en el intento de prestar un marco analítico que permita comprender y dar cuenta de la formación de identidades móviles y cruzadas, a partir de la articulación de la diversidad de roles y relaciones de poder en la que cada sujeto y grupos sociales se ven inmersos. A partir de relaciones de clase, de género, culturales, etarias, posición en la familia, por tan solo nombrar algunas, las personas forjan su yo a partir de las diversas posiciones de subordinación, dominación o de igualdad que ocupan en cada una de ellas" [143] .

En esta conceptualización se entiende que "además del sistema de opresión patriarcal que caracteriza las sociedades latinoamericanas y que ha discriminado históricamente a las

mujeres, se encuentran otros sistemas que promueven la exclusión e impiden el desarrollo de las personas" [144] . Así, "el racismo y la xenofobia han discriminado históricamente a todos aquellos grupos étnico-raciales diferentes al dominante".

Se afirma que "el concepto de interseccionalidad o conexiones cruzadas se entiende como la discriminación compuesta, doble o múltiple y referida a la interacción entre dos o más formas de discriminación, por ejemplo, la intersección de género, raza y etnia (…) Desde siempre, en las sociedades, cada actor participa de múltiples relaciones, diferentes entre sí: económicas, políticas, de género, étnicas, generacionales, entre otras. Estas relaciones determinan posiciones subjetivas construidas lingüísticamente por medio de discursos, normas y saberes/poderes que las fijan" [145] .

De esta manera, la identidad es producto de un cruce constante de discursos y normatividades.

Así, se ha sostenido reiteradamente que las mujeres indígenas sufren violencia y discriminación en relación con múltiples identidades.

Pies de página:

142. Colaboración interagencial de las oficinas regionales en América Latina y el Caribe de UNFPA, PNUD, UNICEF y ONU Mujeres: guía "Ampliando la mirada: la integración de los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos en la programación para el desarrollo". Santiago de Chile, Diciembre de 2012, pp. 27-28.

143. Colaboración interagencial de las oficinas regionales en América Latina y el Caribe de UNFPA, PNUD, UNICEF y ONU Mujeres: guía "Ampliando la mirada: la integración de los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos en la programación para el desarrollo". Santiago de Chile, Diciembre de 2012, pp. 27-28.

144. Colaboración interagencial de las oficinas regionales en América Latina y el Caribe de UNFPA, PNUD, UNICEF y ONU Mujeres: guía "Ampliando la mirada: la integración de los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos en la programación para el

desarrollo". Santiago de Chile, Diciembre de 2012, pp. 27-28.

145. Colaboración interagencial de las oficinas regionales en América Latina y el Caribe de UNFPA, PNUD, UNICEF y ONU Mujeres: guía "Ampliando la mirada: la integración de los enfoques de género, interculturalidad y derechos humanos en la programación para el desarrollo". Santiago de Chile, Diciembre de 2012, pp. 27-28.

b. Colonialidad y género

Como venimos diciendo, hay personas en las que confluyen múltiples identidades subalternas que las colocan en una intensa situación de subordinación y vulnerabilidad. Así, la interseccionalidad de ser mujer en situación de violencia, indígena, migrante y pobre coloca -en este caso- a R. M. en una particular e intensa situación de vulnerabilidad que no puede ser dejada de lado en el análisis de su comportamiento y en el abordaje de su situación. En este contexto surge la discusión sobre colonialidad y género en términos de colonialismo jurídico [146] .

Promediando la década de 1990, un conjunto de discursos descolonizadores surgen en la academia y en los movimientos sociales, desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que el sociólogo peruano Aníbal Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales como herramientas analíticas del pensamiento descolonial en los tres niveles en que opera la "lógica de la colonialidad": del poder (economía y la política); del saber (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y del ser (control de la subjetividad, sexualidad y roles

atribuidos a los géneros) (Mignolo). Sin embargo, como muestra María Lugones [147] , representante de la corriente decolonial, la raza alcanza en los escritos de Quijano el status de un concepto totalizador. Es decir, se trata de complejizar este pensamiento tomando al género como objeto de análisis y así "construir un pensamiento que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados, e instale a América latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales" [148] .

Esta discusión nos permitirá mostrar la necesidad que el género y la raza, como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/locus de enunciación, y no entender la raza superpuesta a ellos; ya que "las mujeres africanas e indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados" [149] . La ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales para América latina parte de la hegemonía de pensadores hombres, blancos, de clases medias, que como gesto incorporan exclusivamente el pensamiento feminista chicano, fundamentalmente de Gloria Anzaldúa, está construido desde otro lugar y por ende, es interpelado de otro modo [150] .

María Lugones [151] explica que la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad [152] . Mientras la antropóloga Rita Segato discute con Lugones esta tesis asumiendo

que el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género [153] .

En "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" [154] , influida por el estudio de Kimberlé W. Crenshaw [155] sobre el análisis de la violencia de las mujeres afro y su desaparición [156] , Lugones plantea la necesidad epistemológica, teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, que ella misma denomina como mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder y del género; mujeres del tercer mundo.

La autora propone un entrelazamiento de las categorías y de los análisis para así llegar a lo que denomina "el sistema moderno-colonial de género". La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras. Entonces el feminismo de color pone en tensión las categorías "mujer" o las categorías raciales "negro", "hispano" ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; "negro" selecciona a los machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre "mujer" y "negro" existe un vacío que debería ocupar la "mujer negra", ya que ni "mujer" ni "negro" la incluyen. Entonces la autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad

para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término "mujer" en si, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como lo manifiesta Lugones, "ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica" (2008: 25).

Pies de página:

146. Para la discusión sobre colonialidad, género y pluralismo jurídico en el caso del fallo judicial en la comunidad Lapacho Mocho en Salta, veáse: Bidaseca, Karina, "Mujeres blancas salvando a las mujeres color café de los hombres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial", en Bidaseca, K. (Co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina (Godot, 2011). Publicado en Andamios. Revista de investigación social Vol. 8, Nº 17 Dossier "Feminismos y postcolonialidad", Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., setiembre-diciembre 2011. ISSN: 1870-0063 goo.gl/phlQKb"*, Revista Andamios, 2011.

147. Cfr. Lugones, Maria (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". *Género y descolonialidad, Buenos Aires: Ediciones del signo; Bidaseca, Karina (2010), Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina, Bs. As.: Editorial SB.*

148. Bidaseca, Karina (2010), *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina, Buenos Aires: Editorial SB, p. 23.*

149. Mendoza, Brenny (2010), "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en: Espinosa Miñoso, Yuderkys, *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano,* En la frontera, Buenos Aires, p. 23.

150. Cfr. Op. Cit. Bidaseca, K. "*Perturbando el texto colonial…*" y Mendoza, B "La epistemología del sur…".

151. Cfr. Op Cit. Lugones, M., "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial…".

152. Sobre el debate entre la socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi (1998), y otra intelectual nigeriana feminista afro Bibi Bakare-Yusuf (2003).Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. In *Feminist Africa*, Issue 2, 2003.Yusuf criticó el análisis de Oyewumi de la cultura Yoruba, en torno de la neutralidad de género y la ausencia de desigualdades de género.

153. Cfr. Op. Cit. Segato, R., "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial".
154. Op Cit. Lugones, M., "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial…".
155. Crenshaw Kimberlé, Williams (1994), "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color", en: Martha Albertson Fineman, Rixanne y Hill Collins, Patricia (2000), *Black Feminist Thoughi*, Nueva York: Routledge, HiRSCH.
156. La perspectiva interseccional en el ámbito de los estudios de género y de la raza fue desarrollada por: Hill Collins, 1990; Yuval-Davis, 2006, Davis, 2008; Brah, 2011. Ver: Feminismos negros. 2012. Una antología. Madrid: Traficantes de Sueños.

LA SITUACIÓN DE VULNERABILIDAD POR EL HECHO DE SER MUJER Y SU PROTECCIÓN LEGAL. UN ABORDAJE DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO.

En este acápite nos proponemos aportar elementos en relación a la situación de particular vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres en las sociedades actuales, así como el reconocimiento de esta situación que se ha realizado desde distintos organismos internacionales y la protección extra a la que se han comprometido los Estados.

La noción de vulnerabilidad ha sido definida como "un proceso multidimensional que confluye en el riesgo o probabilidad del individuo, hogar o comunidad, de ser herido, lesionado o dañado ante cambios o permanencia de situaciones externas y/o internas. La vulnerabilidad social de sujetos y colectivos de población se expresa de varias formas, ya sea como fragilidad e indefensión ante cambios originados en el entorno, como desamparo institucional desde el Estado que no contribuye a fortalecer ni cuida sistemáticamente de sus ciudadanos; como debilidad interna para afrontar concretamente

los cambios necesarios del individuo u hogar para aprovechar el conjunto de oportunidades que se le presenta; como inseguridad permanente que paraliza, incapacita y desmotiva la posibilidad de pensar estrategias y actuar a futuro para lograr mejores niveles de bienestar" [157] .

La situación de vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres en nuestras sociedades ha sido reconocida por la comunidad internacional y en consecuencia se han elaborado instrumentos que le brindan a las mujeres una protección específica. La violencia hacia las mujeres ha sido reconocida como una violación de sus Derechos Humanos (Ortega, 1999:578). En este sentido, en 1994 la Organización de Estados Americanos adoptó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer (también conocida como "Convención de Belem Do Pará" -CBDP-), primer instrumento internacional en el mundo que reconoce el derecho a las mujeres a vivir una vida libre de violencia. Esta Convención y la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), han sido ratificadas por Argentina generando obligaciones a todos los poderes, instituciones y personas que integran los aparatos estatales.

Es esta particular situación de vulnerabilidad la que motiva y fundamenta la obligación de mayor protección que deben brindar los Estados. En este sentido, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (OEA) ha sostenido en su sentencia en el caso conocido como "Campo Algodonero" [158] que: "en caso de violencia contra la

mujer, los Estados tienen, además de las obligaciones genéricas contenidas en la Convención Americana, una obligación reforzada a partir de la Convención de Belém do Pará" (pto. 258 de la sentencia).

La CBDP establece la obligación de debida diligencia y la Corte ha entendido que esto es un plus en relación a los deberes de garantía de los derechos humanos que los Estados tienen a raíz de la Convención Americana (CADH). Habría un piso de obligaciones que tienen los Estados para cumplir con debida diligencia sus deberes que provienen de la Convención Americana, el cual en casos de violencia hacia la mujer se vería reforzado en virtud de la CBDP (cfr. Abramovich, Víctor: Responsabilidad estatal por violencia de género: comentarios sobre el caso "Campo Algodonero" en la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Y Vázquez Camacho, Santiago José: El caso "Campo Algodonero" ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. UNAM. Anuario Mexicano de Derecho Internacional, vol. xi, 2011, pp. 515-561).

La Corte Interamericana de DDHH materializa en esta sentencia lo que se denomina "perspectiva de género". Es decir que, partiendo de entender que las mujeres se encuentran en una situación de discriminación histórica, de desigualdad en relación a los hombres y de mayor vulnerabilidad, por lo cual los mismos hechos las afectan de forma diferente y más intensamente que a los hombres, se refuerzan los deberes y obligaciones estatales en relación a este grupo. La CBDP establece un plus, "algo extra" en relación a la CADH, y esto es así por la situación particular en la que se encuentran las mujeres en nuestras sociedades, lo cual justifica un tratamiento y una protección diferenciada.

En relación con lo que venimos diciendo, las "Reglas de Brasilia sobre acceso a la justicia de las personas en condición de vulnerabilidad" aprobadas por la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana establecen en su regla nº 3 que: "Se consideran en condición de vulnerabilidad aquellas personas que, por razón de su edad, género, estado físico o mental, o por circunstancias sociales, económicas, étnicas y/o culturales, encuentran especiales dificultades para ejercitar con plenitud ante el sistema de justicia los derechos reconocidos por el ordenamiento jurídico". En su regla nº 4 afirma: "Podrán constituir causas de vulnerabilidad, entre otras, las siguientes: la edad, la discapacidad, la pertenencia a comunidades indígenas o a minorías, la victimización, la migración y el desplazamiento interno, la pobreza, el género y la privación de libertad".

Las mujeres se encuentran en una situación de discriminación histórica, lo cual las coloca en una situación de vulnerabilidad. Esta situación debe ser tenida en cuenta por todos los actores institucionales involucrados, quienes deben garantizar un tratamiento y una protección diferenciada, así como la adopción de una perspectiva de género.

Pies de página:

157. Gustavo Busso: vulnerabilidad social: nociones e implicancias de políticas para Latinoamérica a inicios del siglo xxi. Documento preparado para el Seminario Internacional "Las Diferentes expresiones de la Vulnerabilidad Social en América Latina y el Caribe". ONU-CEPAL. Santiago de Chile, 20 y 21 Junio 2001, p. 8.

158. Corte IDH, Caso González y otras (Campo Algodonero) vs. México. Sentencia de 16 de noviembre de 2009.

EL ACCESO A LA JUSTICIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En relación con el acceso a la justicia para el caso que un/una indígena sea imputado de un delito, es importante remarcar lo expuesto por el Dr. Manuel Moreira: …Como la justicia no se encuentra disponible mecánicamente y debe articularse mediante la intervención de agentes y operadores judiciales, la aptitud y preparación de los mismos también es una condición elemental para garantizar este derecho. De no ser así, el acceso permitido se convertirá en un mecanismo de exclusión, ya que solo sería eficaz para el nativo de la cultura dominante e indisponible para quienes no conocen los métodos y procedimientos. Las prácticas judiciales, simplificando un trámite o estableciendo formalismos y rigorismos formales, pueden desatender al justiciable que no dispone de medios o de la aptitud cognitiva para remedir situaciones de desventajas…. [159] .

Como se puede observar, se desprende la existencia de una relación asimétrica, pero la misma no comienza debido a la diferencia idiomática, sino a la incompetencia cognitiva para entender los roles, las autoridades, y la construcción simbólica establecida dentro de un proceso penal. Como dice Moreira, "'el hacerse oír' no está precedido de explicaciones sobre cómo funciona el proceso penal, muchas situaciones se darán por sobreentendidas y la causa empezará a partir de la presencia del intérprete." [160] Es por ello que se habla de un acceso culturalmente adecuado, término definido como el derecho a acceder a un recurso efectivo (ágil, idóneo y eficaz) para la protección de derechos y la solución pacifica de los conflictos, de modo cultural y lingüísticamente adecuado [161] .

Asimismo, como describe Geertz (1999): "...la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos– (...) sino como una serie de mecanismos de control, planes, recetas, formulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman 'programas' que gobiernan la conducta). Debemos imaginar de esta manera cómo se encontraría una persona que ingresa a una dimensión social donde rigen otros planes, otras recetas, otras formulas, reglas e instituciones, que además se encuentra amenazada y no puede comunicarse adecuadamente" (1999:20-51).

Lo descripto hace referencia a lo que le sucedió a R. M. al llegar a la Argentina: se encontró con una dimensión social desconocida y ajena, a ello sumado que no sabía hablar el idioma castellano y que se manejaba a través de su lengua materna. En la actualidad, y luego de cuatro años de vivir en Argentina, ella ha adquirido un vocabulario muy básico, pero ello no implica que comprenda la simbología del lenguaje en toda su complejidad.

En este orden de ideas, es dable destacar lo dispuesto por la Corte IDH, en los fallos "Fernández Ortega y Otros vs. México" y "Rosendo Cantú y Otra vs. México", en cuanto dispuso: "en el presente caso no se tomó en cuenta la situación de vulnerabilidad de la Sra. Fernández Ortega, basada en su idioma y etnicidad, implicando un menoscabo de hecho injustificado en su derecho de acceder a la justicia. Con base en lo anterior, la Corte considera que el Estado incumplió su obligación de garantizar sin discriminación el derecho de acceder a la justicia en los términos del art. 8.1 y 25 de la Convención Americana, en relación con el art. 1.1 del mismo instrumento [162] ".

Asimismo, es importante remarcar lo expresado por Manuel Moreira: "El ciudadano común ya tiene sus obstáculos para acceder a la justicia como: discriminación, pobreza, incapacidad física, cuestiones ideológicas o fallas en el sistema. Pero en el caso del indígena se trata además de un contacto cultural que prefigura una enemistad intersistémica. El contacto es el resultado de un proceso histórico violento y amenazante para el indígena. El contacto cultural se da cuando el miembro de una cultura se relaciona con otro perteneciente a una cultura diferente y opuesta. Existen diferentes formas en que se produce y para un miembro de un pueblo originario es una cuestión traumática que se conecta con el pasado" [163] .

Es decir que el primer contacto hace referencia a lo que fue la invasión y el exterminio en toda América en el período de la constitución de los Estados–Nación (Abya Yala, para los indígenas) y un segundo contacto, el cual sucede en el caso de R. M., el cual es residual, debido al resultado de la colisión de culturas.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Moreira considera que "el operador judicial debe estar preparado para resolver esta cuestión de manera que garantice el contacto. Para que no se repitan los factores de frustración que ya son portadores los miembros de pueblos originarios. Fenómeno reconocido por el Estado Nacional en un documento denominado 'Plan Nacional contra la Discriminación' publicado en el boletín oficial por decreto 1086/2005" [164] .

Pies de página:

159. Moreira, Manuel, "La Constitución y el derecho de los pueblos originarios: el acceso a la justicia culturalmente adecuado" en *Derecho Constitucional Indígena. Argentina, Estado Pluricultural y Étnico (art. 75 inc. 17 y 19 CN). Ponencias y Conferencias del 1er Congreso*

Internacional de Derecho Constitucional Indígena. Ed. ConTexto 2012, pag 199.

160.Moreira, Manuel, "La Constitución y el derecho de los pueblos originarios: el acceso a la justicia culturalmente adecuado" en *Derecho Constitucional Indígena. Argentina, Estado Pluricultural y Étnico (art. 75 inc. 17 y 19 CN). Ponencias y Conferencias del 1er Congreso Internacional de Derecho Constitucional Indígena. Ed. ConTexto 2012, pag 201*.

161. Yrigoyen Fajardo, Raquel y Ferrigno Fiigueroa, Víctor, Accesos a la Justicia en Guatemala: situación y propuestas, Mayo 2003, p. 6.

162. Corte IDH, caso "Fernandez Ortega y Otros vs. México", Sentencia de Agosto del 2012, parrf. 201 y caso "Rosendo Cantú y Otra vs. México", Sentencia de Agosto del 2010, parrf. 185.

163. Moreira Manuel, op. cit. (art. 75 inc. 17 y 19 CN). Ponencias y Conferencias del 1er Congreso Internacional de Derecho Constitucional Indígena. Ed. ConTexto, p. 194, 2012.

164. Moreira Manuel, op. cit. (art. 75 inc. 17 y 19 CN). Ponencias y Conferencias del 1er Congreso Internacional de Derecho Constitucional Indígena. Ed. ConTexto, p. 195, 2012.

SOBRE LA TRASCENDENCIA DE LOS INTÉRPRETES PARA EL RESGUARDO DE LAS GARANTÍAS DE LOS/LAS INDÍGENAS

Como se viene analizando, para que el acceso a la justicia sea eficaz se hace necesaria la presencia de la persona del intérprete, pero el trabajo que se debe realizar en relación a la interpretación, no es la del mero traductor, en este sentido, el articulo 12 in fine del Convenio 169 dispone: "Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces".

De dicha normativa se desprende que "el derecho al uso del propio idioma es un corolario del principio de la igualdad entre los pueblos y en el caso Argentino, del reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica y cultural. Aunque los códigos procesales

penales y los pactos de derechos humanos establecen la posibilidad de contar con un intérprete para quienes no conocen el idioma, el derecho a utilizar la lengua materna no debe estar limitado por la comprensión del idioma oficial, ya que la cláusula constitucional y el principio de no discriminación implican que los miembros de los pueblos indígenas deban expresarse con la misma soltura al hablar con que se manifiestan los ciudadanos no indígenas. En función de ello, el Estado debe tomar medidas para asegurar la comprensión mutua entre las partes indígenas y los integrantes del tribunal (tanto en procesos civiles y penales) y su incumplimiento produce la nulidad del procedimiento, que, obviamente solo podrá ser alegada por los afectados. De acuerdo con la Comisión de expertos de la OIT, esto requiere de un "cambio radical" en el procedimiento judicial" [165] .

De acuerdo con la normativa señalada, R. M. no debería haber soportado la carga de la pérdida de su libertad durante todo el tiempo que estuvo detenida, sin saber el motivo del encierro. R. M. llevaba 1 año y 5 meses detenida cuando el 26 de abril de 2012 el juez de garantías interviniente dispuso la nulidad del acto procesal del art. 308 del CPPBA (fs. 458), tomada con anterioridad, ante la evidencia de la incomprensión de R. M., y la necesidad de la asistencia de un intérprete. Por ello es tan importante el actuar de la intérprete designada judicialmente, toda vez que ella no solo transmite lo que plantea R. M., sino que también hace que los funcionarios y agentes judiciales se hagan entender a través de su actuación. Por eso la norma del convenio 169 de la OIT (de carácter supralegal) marca como garantía que los indígenas puedan

comprender y hacerse comprender, situación diferente a lo plasmado en la normativa del código procesal penal que considera a los intérpretes como meros traductores (art. 255 y 256).

Además de ello, Moreira considera que "el intérprete no es un mero órgano de traducción o comunicador en la interacción judicial donde es requerido. Se trata - según infieren los documentos internacionales- de un mediador cultural. En realidad cumplirá dos roles: el de intérprete de un idioma perteneciente al pueblo indígena, para el que deberá ser competente, tanto en el idioma nativo como en el oficial. El otro rol es el de explicar al indígena de qué se trata la audiencia, quiénes y cómo se realiza un juicio o la manera de formular sus derechos y reclamos. Al mismo tiempo podrá explicar a los operadores judiciales la concepción judicial de la que es portador el usuario indígena. Su sistema de autoridades y creencias" [166] .

En este orden de ideas, es importante destacar que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha determinado en cuatro fallos [167] que los Estados han vulnerado el acceso a la jurisdicción debido a la falta de asistencia o asistencia deficiente de un intérprete, con la finalidad de que los indígenas puedan comprender y hacerse comprender ante los órganos jurisdiccionales.

Pies de página:

165. Gomiz, Micaela y Salgado, Juan Manuel, Convenio 169 O.I.T sobre Pueblos Indígenas, su aplicación en el derecho interno argentino, Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI), Segunda Edición, 2010, p. 180

166. Moreira Manuel, op. cit., p. 203.

167. Caso Tui Tojín vs. Guatemala, Sentencia de Noviembre de 2008; caso Fernandez Ortega y Otros vs. México, Sentencia de Agosto de 2012; caso Rosendo Cantú y Otra vs. México, Sentencia de Agosto de 2010; caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, Sentencia de junio de 2012).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Entendemos que R. M. se encontró y se encuentra en una intensa situación de subordinación y vulnerabilidad, debido a la interseccionalidad de clase/etnia/género y formas de discriminación que coinciden en su persona, encontrándose así sometida a un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas.

Como hemos dicho, R. M. es mujer en situación de violencia, pobre, perteneciente a un pueblo originario y migrante. Esta situación debe ser tenida en cuenta por los actores estatales intervinientes, ya que están obligados a dispensarle un cuidado y protección particular, entendiéndose el mismo como un plus, un extra en relación a las obligaciones genéricas de garantía y protección que tienen los Estados hacia todos los seres humanos. No obstante, garantizar que el Estado no produzca su victimización.

Esta obligación, reconocida en la normativa mencionada con anterioridad, y en la interpretación que de la misma ha hecho la Corte Interamericana de Derechos Humanos, también impone la necesidad de la adopción de una perspectiva de género e intercultural.

Por último, queremos destacar que el abordaje interdisciplinario del caso ha implicado un impacto altamente positivo tanto respecto de su exposición en el ámbito judicial (SCJBA, Tribunal interviniente, Defensor oficial de R. M., entre otros) como en la opinión pública y en los ámbitos académicos.

El intercambio entre la academia y un organismo público de defensa de los Derechos Humanos como es la CPM, en la experiencia que hemos relatado ratifica la necesidad de nutrir el campo de la antropología jurídica con una mayor interacción entre teoría y praxis para, finalmente, contribuir constructivamente a estos problemas, en el marco del derecho nacional e internacional.

SOFÍA BALLESTEROS

Abogada del Programa de Litigio Estratégico de la Comisión por la Memoria de la Provincia de Buenos Aires. Maestranda de la Maestría en Derechos Humanos, UNLP.

MARIANA KATZ

Abogada del Programa de Pueblos Originarios y Migrantes-Comisión por la Memoria de la Provincia de Buenos Aires.

MARGARITA JARQUE

Directora del Programa de Litigio Estratégico-Comisión por la Memoria de la Provincia de Buenos Aires.

Arte y protesta. Intervenciones estético-políticas de Madgalenas-Puerto Madryn

Ana Mariel Weinstock

1. TEATRO DEL OPRIMIDO Y CAMBIO SOCIAL

EL ARTE LLEVA IMPLÍCITO una energía transgresora. Su hacer es difícil de controlar, escapa a los mandatos hegemónicos y cuestiona las pautas establecidas en que se instaura el mundo en que vivimos. De allí, la importancia del arte en las luchas por una sociedad más justa y equitativa porque la resistencia emancipatoria no es solo un problema de conciencia sino de sensibilidades e imaginación puestas al servicio de utopías concebidas como realidades que aún no son, porque como dice Santos (2006) lo real no puede limitarse a lo existente. Hay realidades otras que aún están por ser creadas, pensadas y deseadas. Hay todo un plus que excede lo racional argumentativo y que el arte puede aportar. Lo observamos en la poética zapatista que inventa e invita al "mundo donde quepan otros mundos", y miles de ejemplos de arte popular como la prosa murguera, los diseños del muralismo, las situaciones planteadas por el teatro callejero, entre otros.

La expresión estética y el cuerpo son una fuente de conocimiento capaz de romper con las dicotomías que reproducen y esencializan el actual sistema de desigualdades. Desde el método del teatro del oprimido (Boal, 2008), que deconstruye y reconstruye

cuerpos fuera de las categorías opresoras del género, raza y clase, intentaremos acercarnos a imaginar el "fuera de frase" del que nos habla Bhabha (2007), las "pluralidades despolarizadas" de Sousa Santos (2006) para reinventar la emancipación o "la diferencia" para Derrida, como alteridad y no como oposición, que no depende de, ni copia a, sino que se relaciona con una identidad otra en su diferir (Ferro, 2009) [168] . Este trabajo se propone rastrear y detectar cómo aparecen estos conceptos en la producción de Magdalenas Puerto Madryn, teatro de las oprimidas.

Tomando del feminismo poscolonial la posición epistémica-metodológica de investigadora activista, dejo asentado que formo parte del colectivo que pretendo analizar. Por lo tanto, mis reflexiones serán sobre y desde Magdalenas-Puerto Madryn; y mi relato alternará la primera y tercera persona.

El teatro del oprimido (TO) constituye un buen ejemplo de relación arte-protesta porque es un movimiento social mundial que experimenta ensayos de realidad para la transformación social, en primera persona, donde lo personal y subjetivo es considerado político (adoptando una de las máximas del movimiento feminista: "lo personal es político"), que asume la producción de conocimiento por parte de la población oprimida como legítimo e intelectual (Iglesias de Prada, 2012)

Aquí observamos varias rupturas de dicotomías. En primer lugar, la oposición entre ficción y realidad. Todas las piezas (obras de teatro cortas, de 20 minutos de duración) son creadas por el propio grupo que luego las actuará, a partir de sus propias historias vividas con anterioridad. Es decir, el relato dramático se va nutriendo de las distintas realidades individuales para construir una historia

inventada y real al mismo tiempo que colectiva. Otra dicotomía importante que queda anulada es la de artista y público, escenario y platea, actor/actriz y espectador/a, por eso en TO se habla de "espectactor" o de "espectactriz", haciendo alusión a que cualquier espectador puede transformarse en actor y viceversa. Cualquier artista ocupar el lugar del público como de hecho sucede durante la exhibición de las piezas de teatro foro. Se parte de la premisa de que todxs somos actores y actrices. Inclusive, aquellxs que no participan de un hecho artístico concreto pero están desempeñando acciones en la escena social y por lo tanto, son actores sociales. A las enunciadas, se podría agregar la destrucción de la dicotomía teoría-práctica, discurso-acción, individuo-sociedad, entre otras.

Como producto de esta ruptura de dicotomías, el límite entre estos dos pares de opuestos deja de ser un muro infranqueable para transformarse en una superficie porosa, fácil de traspasar, un espacio de transición o comunicación.

La apuesta del TO es trabajar en pos de un cambio radical, subversivo en el sentido ideológico, de subvertir un orden, que no hace alusión exactamente al movimiento de poner arriba lo que estaba abajo o "dar vuelta la tortilla". En sintonía con los pensadores decoloniales [169] , un cambio que no signifique un movimiento en espejo, un mero cambio de posición (de colonizados a colonizadores, de obreros a capitalistas o a burócratas privilegiados del estado socialista), un cambio que no reproduzca la misma lógica moderna/colonial. Ideas para pensar el cambio social hoy que difieren en cómo se lo pensaba cuatro décadas atrás cuando, por

ejemplo, se coreaba en los fogones juveniles “Triunfo agrario”, un poema de Armando Tejada Gómez-César Isella popularizado por Mercedes Sosa, cuyo estribillo dice:

“… hay que dar vuelta el tiempo, como la taba
¡¡el que cambia todo, no cambia nada!!” [170]

O el caso de una de las canciones más conocidas de la guerra civil española que inspiraba a jóvenes revolucionarios argentinos y que reza:

“cuándo quiera el dios del cielo [171]
que la tortilla se vuelva…
Que la tortilla se vuelva
que los pobres coman pan
y los ricos, mierda, mierda”

Esta idea de revolución como un movimiento de poner el mundo “patas para arriba”, “dar vuelta la tortilla”, el panqueque o la moneda con sus únicas dos caras; refiere a imaginar el cambio social como un giro de 180º. Pero si invertimos las cosas en 180º, seguimos operando sobre el mismo eje. En palabras de los decoloniales, estaremos “cambiando los contenidos pero no los términos de la conversación” [172] .

Cuando toda nuestra percepción de realidad está basada en la construcción de pares dicotómicos, ¿cómo lograr ese movimiento de “apertura y desprendimiento” del manisfiestos decolonial? ¿Cómo lidiar con las contradicciones que genera por un lado, la intención de

salirse de las dicotomías y por el otro, constatar que vivimos en ellas? ¿Cómo resolver la contradicción entre proclamar el cambio y encontrarse en la práctica repitiendo lo establecido a perpetuidad?, se pregunta Aida Iglesias de Prada quien ensaya la siguiente respuesta personal: "Situarte simultáneamente a ambos lados del muro porque quizás la única forma de poder estar al otro lado del muro, es estar a ambos lados: Allende/aquende el muro", que divide una dicotomía.

La estructura dramática del TO consiste en un/a protagonista quien padece una situación de injusticia. Este personaje debe cumplir una o dos de las siguientes características: ser consciente de que no se merece estar en dicha posición de subordinación, y/o tener voluntad de cambio, es decir, intentar distintos caminos para salirse o liberarse de la opresión sin lograrlo. Como se podrá apreciar, bastante parecido a la realidad que experimentan la gran mayoría de personas en nuestro mundo moderno/colonial. El/la contraprotagonista del oprimido/a es el/la opresor/a quien desempeña su rol dominante y represor gracias y debido a la posición en la estructura social que ocupa y no necesariamente, movido por un deseo o voluntad personales.

Es decir, existe una tensión de deseos e intereses: un conflicto de poder que si bien se resuelve a favor de la posición hegemónica (como suele ocurrir en nuestra vida cotidiana), todo el planteo está dirigido a probar distintas alternativas para lograr un resultado distinto al socialmente instituido. Atravesando todo el proceso teatral, la pretensión del cambio estructural se presenta antes, durante y después de la puesta en escena de la obra. Antes y durante, en el guión cuando el/a protagonista intenta por todos los medios

derribar las trabas que lo/a mantienen preso/a de una opresión. Después de la puesta en escena, cuando la obra concluyó, se debate con el público (mediante la técnica de teatro foro) y se invita a ingresar en la escena reemplazando a un personaje para cambiar el guión.

La contradicción opresor/oprimido es la única dicotomía que el TO mantiene y desarrolla pero justamente porque aspira a destruirla. Mantiene la dicotomía pero sin victimizar al/a oprimido/a (porque lucha, y por lo tanto tiene potencial transformador [173]) ni demonizar al/a opresor/a (porque su rol opresivo trasciende su voluntad y deseos, va más allá de ser una buena o mala persona).

El objetivo y la razón de ser del TO es cuestionar el poder establecido y la "normalidad" de las cosas, buscar caminos para su transformación, experimentar formas nuevas de interactuar. En síntesis, ensayar en el escenario teatral para actuar en la escena social.

Pies de página:

168. Así como la "tierra del medio" de Anzaldúa (Sierra, 2012) para la experiencia mestiza de las mujeres de color en Estados Unidos.

169. Mignolo, "El giro decolonial….".

170. La canción puede escucharse en: goo.gl/XwIZDn

171. Algunos reemplazaban por "cuándo quiera nuestro pueblo".

172. Me permito una breve digresión acerca de la discusión sobre posmodernismo-poscolonialismo: Si el posmodernismo es la negación de la modernidad como una opción superadora de síntesis, quedaría atrapada en la misma lógica binaria/dicotómica. Sería lo que el marxismo es al capitalismo (en tanto conjunto de teorías/prácticas que se oponen en espejo al modo capitalista) según Mignolo. Pero si el posmodernismo (y el marxismo) es una nueva época donde la significación del tiempo cambia, está "fuera de frase" según Bhabha; entonces sí el posmodernismo puede devenir y desplazarse hacia un posicionamiento y un enfoque que los decoloniales llaman poscolonial o decolonial.

173. "La única lucha que se pierde es la que se abandona", consigna de las Madres de Plaza de Mayo en Argentina.

2. MAGDALENAS PUERTO MADRYN, TEATRO DE LAS OPRIMIDAS

Como "grupo de teatro autogestivo, abierto y en constante construcción", pretendemos fundar "espacios de expresión para que mujeres de orígenes, edades, culturas, territorios, clases sociales, historias y actividades profesionales distintas, puedan reflexionar sobre las especificidades de sus opresiones, intercambiar ideas y propuestas y fortalecerse mutuamente en la lucha por nuevas conquistas y por la ampliación de los derechos conquistados" [174] .

Es el primer grupo de TO de corte feminista [175] de la Patagonia, inició su camino en noviembre de 2011 con un "Laboratorio Ma(g)dalena" intensivo ofrecido por Mariana Villani [176] , el cual derivó en un taller semanal en la Casa de la Mujer de Puerto Madryn [177] y a partir de marzo de 2012 nos constituimos como grupo estable. Realizamos tres obras de Teatro Foro que presentamos en diversos espacios de la ciudad y en el segundo Seminario Ma(g)dalena Internacional en Buenos Aires en 2013.

A partir de 2013 nos propusimos ampliar nuestras intervenciones sumando al teatro acciones sociopolíticas concretas y continuadas. Es por esto que brindamos talleres a adolescentes, docentes en formación, un laboratorio intensivo en un barrio de la periferia de Puerto Madryn, laboratorios en las ciudades de Comodoro Rivadavia y Bariloche (Argentina) y en Barcelona y Palma

de Mallorca (España). También, accionamos en fechas significativas de la agenda de mujeres, co-organizamos encuentros, eventos y espectáculos feministas, acompañamos a mujeres en situación de violencia, realizamos micros radiales en dos radios de la ciudad, entre otras actividades.

Integramos la Red Ma(g)dalena Internacional que es un espacio de valorización, difusión, intercambio, lucha y estímulo de la solidaridad y la justicia de colectivos de mujeres.

La Red Ma(g)dalena Internacional surge a partir de practicantes de Teatro de lxs Oprimidxs que, con la necesidad de abordar y profundizar temáticas específicas de mujeres, comienzan a elaborar laboratorios teatrales, seminarios y encuentros internacionales. La iniciativa comenzó en Brasil, como "Laboratorio Madalena- Teatro de las Oprimidas" en el año 2010, con el apoyo del Centro de Teatro del Oprimido – CTO- y fue difundida por varios países de Latino América, África, Europa y Asia (Brasil, Argentina, Uruguay, Perú, Guatemala, Colombia, Bolivia, Guinea-Bissau, Mozambique, Portugal, España, Alemania, Austria, Francia, Suiza e India).

El Laboratorio Ma(g)dalena – Teatro de las Oprimidas – busca responder a la necesidad de crear un espacio privilegiado para la discusión de especificidades de opresiones enfrentadas por las mujeres. Es un espacio donde la confianza mutua sea reforzada y valorizada; de búsqueda de la superación de la culpa, la vergüenza y la competencia; y del enfrentamiento del silencio que oculta temas fundamentales. Espacio de reconocimiento, visibilidad y empoderamiento, para que las mujeres puedan reflexionar sobre sus

opresiones, intercambien ideas y propuestas, y se fortalezcan mutuamente en la lucha por nuevas conquistas y por la ampliación de los derechos ganados.

El Laboratorio Ma(g)dalena es una innovadora experiencia escénica de investigación a partir de medios estéticos, solo para mujeres, para crear medidas efectivas que contribuyan a superar sus opresiones. El punto de partida es el cuerpo de la mujer, el cual permaneció oculto a lo largo de los siglos y hoy protagoniza la vitrina de los medios de comunicación. El Laboratorio busca facilitar el abordaje de temas tabús y temas socialmente sensibles. El arte como un camino posible para construir medios concretos hacia la superación de injusticias y la transformación de la realidad.

En estos cuatro años, se han fortalecido los procesos de multiplicación de la metodología y la formación de nuevos grupos a lo largo de toda Latinoamérica, el Caribe, África y Europa llegando a conformar en la actualidad alrededor de 20 grupos estables de Ma(g)dalenas. Se han realizado dos seminarios internacionales, en Rio de Janeiro, en 2012 y en Buenos Aires en 2013 y tres encuentros internacionales, en Berlín, en 2012 y 2013 y en La Paz, en 2014. Para este año 2015, nos propusimos llevar a cabo el Primer Festival Ma(g)dalena Internacional, en Puerto Madryn, Argentina.

Esta red (y los grupos que la conformamos) lleva su nombre en honor a la única apóstola de Cristo, quien deseó su cuerpo, atestiguó la insurrección, difundió el evangelio junto a los otros apóstoles y viajó de Palestina a Francia para predicar; fue señalada por la Iglesia como la pecadora, la escandalosa, la puta penitente. Ella, la compañera de Jesús fue culpada, apedreada y humillada por desobedecer la orden de ser menos de lo que es: mujer, dueña de un

cuerpo donde la naturaleza cumple el milagro de la fertilidad de la vida. Porque tener el inmenso poder biológico de procrear puede resultar una amenaza excesiva para un sistema que pretende controlar y digitar la vida. ¿Cómo sería posible determinar la paternidad y mantener el principio de herencia familiar, si la mujer resuelve salirse del control masculino y se apodera de su cuerpo, de su libertad sexual y de expresión? "Salir del lugar de la culpa, la duda, la mutilación y el castigo. Salirnos de Eva, y también de Cenicienta, de Blanca Nieves y de Barbie" [178] .

Se trata de reflexionar sobre y desde la práctica: "En este proceso creativo de Teatro de las Oprimidas abordamos luchas para transformar las opresiones que impone la categoría mujer, al mismo tiempo que vivimos en ella. Las contradicciones están a la orden del día, forman parte de las prácticas de resistencia, y aunque generen malestar, esa incomodidad es la que posibilita la transformación social de la opresiones que vivimos cotidianamente", (Iglesia de Prada, 2012: 20).

Pies de página:

174. Extraído de un proyecto elaborado por el colectivo.

175. La discusión acerca de la definición "feminista" aún no está saldada en el grupo. Nos caracterizamos como un espacio dirigido a mujeres pero en ocasiones, abierto a cualquier persona que no porte masculinidades hegemónicas.

176. Curinga del grupo: artista con función pedagógica, practicante y estudiosa e investigadora del Teatro del Oprimido, especialista en constante proceso de formación.

177. La Casa de la Mujer abrió sus puertas por primera vez en el año 1995. Es un lugar de participación política y de acción concreta, un lugar de defensa de derechos y de producción de conocimiento, un espacio abierto a la participación de todas aquellas personas que priorizan la defensa de los derechos de las mujeres. El 25 de Noviembre de 2011, luego de tres años de receso, reabrió sus puertas, el evento central fue la muestra del resultado del primer Laboratorio Magdalena en Puerto Madryn.

178. Entrevista a Alessandra Vannucci, quien junto a Bárbara Santos son las iniciadoras del Laobratorio Madalena.

3. INTERVENCIONES MAGDALENAS: DESDE EL TEATRO HASTA LAS PLIN-PLIN-PLÍN

Como propuesta estético-política, nuestras intervenciones exceden la obra teatral. A los laboratorios Magdalenas en barrios marginales y a las presentaciones de piezas en espacios céntricos y periféricos, sumamos acciones propias de otras expresiones artísticas y militantes.

Abordamos temas que si bien pueden fácilmente emparentarse con la agenda tradicional del feminismo blanco/liberal/hegemónico/occidental, como aborto, violencia machista-médica, violencia machista-institucional, violencia machista en parejas hetero pero cruzado por variables de opresión [179] que se alejan de las miradas hegemónicas de los feminismos clásicos, tales como raza, clase y sexualidad (Prieto, 2013)

Justamente, el séptimo micro de Radio Magdalena estuvo dedicado íntegramente sobre aborto, a través de una entrevista que le realizáramos durante el I Encuentro de Feminismos del Sur a Ruth Zurbriggen de la Colectiva Feminista La Revuelta de Neuquén, sobre su Socorro Rosa (servicio que brinda asesoramiento para mujeres que desean abortar con la pastilla misoprostol, droga recomendada por la Organización Mundial de la Salud para tal fin). Dentro del micro se

escucha en algún momento la “Marcha del Misoprostol”, creada por las compañeras de La Revuelta como forma de protesta y demanda por la legalidad de un derecho de salud pública.

Esa misma noche del martes 5 de noviembre de 2013, “Carlos Merino, director de la Fundación en donde se encuentra la radio, en su programa en vivo se tomó más de 7 minutos para criticar solo la ‘marcha del misoprostol’ del micro, tratándolo de ‘poco serio’, y comparándolo con una supuesta apología del consumo de marihuana (¿?¿?¿?¿?) y muchas barbaridades más. Desde Magdalenas Puerto Madryn consideramos que este accionar es una expresión clara del anti-feminismo/machismo que impregna todos los órdenes de nuestra sociedad, incluso aquellos que gustan de pensarse como ‘progresistas’ o de ‘izquierda’” [180] .

Dos días más tarde, Magdalenas-Puerto Madryn inicia una campaña de difusión por las redes sociales donde incluyen los links con los audios del micro Radio Magdalena y los comentarios del Sr. Merino [181] . “Queremos que sepan que no solo el sr. dijo estas cosas al aire en su programa, sino que, haciendo uso y abuso de su poder como ‘dueño’ de la radio, decidió recortar este audio y volver a pasarlo en varias oportunidades durante las tandas de otros programas en otros horarios del día” [182] . Luego, invitan a solidarizarse enviando cartas de repudio al titular de la fundación con copia a Magdalenas. “Estamos enojadas, pero también sabemos que estamos haciendo ruido (¡Ladran, Sancha!), nos encantaría recibir su apoyo y sororidad, para saber, o seguir confirmando que no estamos solas. ¡Que ninguna se sienta sola!”, culmina el mensaje [183] .

La respuesta no se hizo esperar y al día siguiente los correos comenzaron a llegar a las casillas tanto de Merino como de Magdalenas. Al principio, seguramente pensando que se trataba de casos aislados, el dueño de la radio se tomó el trabajo de contestar uno por uno, cada mail. Pero después, al observar que se trataba de una campaña de solidaridad y repudio, desistió de responder de manera individualizada. Llegaron mensajes de distintos puntos del país y de otros países también. Si bien todos repudiaban la mediocridad de la descalificación hacia el colectivo feminista y resaltaban que el autor de tales injurias no se había tomado el trabajo de escuchar en su totalidad el micro que estaba descalificando, variaron su énfasis en relación a distintos ejes: 1) el abuso de poder de emisor disfrazado de libertad de expresión o progresismo; 2) de quién es la decisión de abortar; 3) no hay que ser feminista para tomar posición por el aborto.

Pies de página:

179. Para una aproximación rotundamente incompleta a cómo ha sido nombrada/conceptualizada esta relación, *si en términos de intersección, ejes estructurales, opresiones múltiples, fusión, urdimbre, fuerzas sociales, sistemas de desigualdad, sistemas de dominación, colonialidad de género, sistemas de estratificación, categorías sociales de poder, etc., pueden verse los trabajos de: Brewer, 1993: 27; Crenshaw, 1992: 404; Curiel, 2007; Lugones, 2008: 80; Lugones, 2012: 134-135; Mendoza, 2001; Weber, 2004: 121.*

180. Mail de Magadalenas-Puerto Madryn, del 7-11-13.

181. goo.gl/pghkbv

182. goo.gl/pghkbv

183. goo.gl/pghkbv

EJE 1: Asimetría de poder travestida de libertad de expresion

"Mi nombre es (...) [184] artista argentino trabajando en Austria en la actualidad, dinamizador de talleres de Teatro de los oprimidos y las oprimidas, organizador de eventos culturales, entre tantas otras cosas. El motivo del presente mensaje es para hacerle saber que activistas de todo el mundo estamos al tanto de las actividades de colectivos que trabajan por el cambio social, la igualdad de derechos y la libertad. El colectivo Magdalenas es un colectivo de repercusión mundial, que lleva a cabo proyectos importantísimos, de los cuales parece usted no tener mucha idea... Me pregunto entonces si usted ha escuchado lo que se habló en ese micro, o solo escuchó la susodicha marcha. Le aclaro por las dudas, que el tema sí se habló, con mucha más profundidad y por gente que esta muchísimo más informada que usted al respecto. Su forma de minimizar la información que se ha brindado es, y utilizo sus palabras 'una barbaridad', y su crítica hacia 'las formas' está severamente infundamentada... No puede decir en su radio-escuela que el tema no se trata de forma inteligente y respetuosa cuando es usted el que menosprecia con estos términos el trabajo profundo con el que el colectivo magdalenas se desempeña alrededor del mundo.

Respuesta de Merino

Estimado (...): en primer lugar debería entender que este espacio que la radio escuela ofrece, les permite difundir la lucha a la que se refiere, sin ningún tipo de condición o censura. Sin embargo, no acordamos, desde nuestra

institución, con la forma en que se trató el tema. Debería conocer el trabajo de 22 años en Puerto Madryn, con niños, jóvenes y adultos, en condiciones de marginalización que esta Fundación realiza. Lo invito a leer los trabajos que hemos publicado en estos años y, tal vez, entienda nuestra posición. No acuerdo con algunas formas. Perdón. Pero, así como las magdalenas y otros pueden expresarse con total libertad, también nosotros podemos hacerlo. No desautorizo nada.

Contrarrespuesta

"No desautorizo nada" dice en vuestro email, pero todos lo escuchamos diciendo claramente que en su opinión, "para las que hicieron el programa es una pavada, una pelotudez"... Haga la autocrítica que le corresponda. Nadie juzga su trabajo.

Otro mail

"Tener a su cargo un medio de comunicación supuestamente 'alternativo' y 'popular' no lo hace merecedor de tales calificativos. Sus comentarios sobre el grupo Magdalenas–Puerto Madryn fueron mediocres, descuidados y del más burdo sentido común hegemónico. Denigró a un colectivo de mujeres que conozco y por lo tanto me subestimó a mí como oyente, queriéndome hacer

creer cosas que no son. Lamento mucho su soberbia y limitación porque hasta ahora valoraba el esfuerzo de su radio por hacer escuchar otras voces".

Otro mail

"Personalmente, y como varón antipatriarcal me disocio radicalmente de sus opiniones, y quiero informarle que, dentro de mis posibilidades, emprenderé acciones institucionales para hacerle llegar con más fuerza mi desagrado. Usted no escuchó el debate, ni las palabras de Ruth Zurbriggen, y sin embargo emitió opiniones de dudoso gusto que se referían únicamente a la canción que acompañaba el debate".

Otro mail

"Señor Merino: escribo porque usted ha hecho abuso de su rol de comunicador/periodista en su programa de radio, cuando hizo un recorte del micro de las Magdalenas el pasado martes 5 de noviembre (...) Citando sus propias palabras: 'En estos temas hay que ser muy cuidadoso', y usted lo único que hizo fue tomar la canción y relacionarla con el ´faso´ [185] . No generó ningún debate".

Pies de página:

184. Se obvió su identidad debido a que no se lo consultó para hacerla pública.
185. Término popular para nombrar al cigarrillo de marihuana

EJE 2: De quién es la decisión de abortar

"Quisiera felicitar a estas mujeres, porque pueden hablar del tema del aborto sin vergüenza ni tabú, porque saber que las mujeres no estamos solas en el momento de abortar y que hay otras alternativas que no sea la aguja de tejer... el perejil... no se escucha todos los días... ni tampoco están los folletos sobre las diferentes modalidades de aborto en los centros de salud... siendo esta una provincia donde se realizan interrupciones legales del embarazo por ley... y también con misoprostol (¿Qué linda la cancioncita no?)... Quisiera felicitar a estas mujeres, porque no hablaron pavadas ni pelotudeces, porque le ponen el cuerpo al día a día... porque construyen otras realidades... porque apuestan a ponerle palabras a una práctica clandestina y silenciada... ¡porque abortan silencios y nacen palabracciones! (Qué linda q suena esta conjunción del hacer con la palabra). Quisiera felicitar a estas mujeres, porque se atreven a hablar de elecciones... donde la mujer puede elegir qué hacer con su cuerpo... puede elegir no querer tener un hijo... puede elegir no morir a causa de un sistema capitalista patriarcal... puede elegir no tener una familia ni maternar... que puede decir que fue abusada... que puede decir que quiero abortar... donde se escucha eso???... me siento sola??... ahora me di cuenta gracias a estas mujeres y muchas más... que no estoy sola... gracias!!".

Otro mail

“No abortamos por tener ‘problemas’, abortamos por elección y es ahí la clave fundamental para comprender el porqué de la libertad de elección, el porqué del empoderamiento de nuestros cuerpos, de nuestras elecciones. No es fácil tomar esa decisión y por haberlo experimentado sé que es algo totalmente personal y gracias a haber tomado esa decisión desde mí, es que hoy agradezco y valoro mucho el desarrollo que se está llevando adelante por mujeres comprometidas con la vida como son las magdalenas y tantas otras... … No siento que el tema se haya tratado como una boludez en el micro radial, dado el tiempo del programa me parece que fue directo a la cuestión para que se popularice, para que todas las mujeres que hoy abortan (PORQUE LOS ABORTOS SE HACEN IGUAL) sepan que no están solas, que se está avanzando en la libertad de elección, en la aceptación de nuestras decisiones en la sociedad! que hay mayor contención y apoyo... si la mujer no quiere seguir con el embarazo no hay hombre ni mujer que pueda decidir sobre eso. El tema es desde dónde se toma la decisión. Y ahí es donde deseo que la decisión se tome desde la real libertad y no ese liberalismo del ‘yo hago lo que se me canta’ sino desde la libertad de saber quién es uno y hacia dónde quiere ir y por qué tal o cual cosa sin caer en miedos, en el que dirán, en las ‘consecuencias’ de las imposiciones sociales... es ahí que mi deseo es hacia todas las mujeres que hoy sufren las consecuencias de una sociedad represiva, manipuladora, especuladora... porque no nos olvidemos de todo lo que gira alrededor de las ‘cosas

ilegales'... saquémosnos la careta. Lamentablemente hoy aborto también es igual a comercio, entre otras, hasta que sea LEGAL... recortar las alas del corazón no lo va a llevar por buen camino... solo le deseo pueda seguir abriéndose porque el espacio que usted creó como 'dueño' necesita que lo libere realmente, ya no se trata de usted se trata de la vida misma que se expresa en los corazones de todos los que están en la búsqueda del cambio, del crecimiento, de la conciencia, en la búsqueda del amor verdadero, ése que realmente nos hace caminar comprendiendo, ése que nos libera... Desde este lugar lo saludo, espero le lleguen mis palabras con el respeto con el que se las entrego, sepa que lo hago de todo corazón, porque el intercambio de las experiencia hace al crecimiento!

Gracias a su SER!"

EJE 3: No hay que ser feminista para tomar posicion por el aborto

"La verdad lamentable y desilusionada, también quiero que sepa que no le escribo desde un lugar feminista, ni desde ningún espacio de militancia, le escribo como mujer y como ciudadana que conoce el trabajo que hacen las Magdalenas, su fundación y otras mujeres en diferentes partes del país".

Otro mail

"No me malentienda, no soy ni feminista, ni partidario político. No estoy de acuerdo muchas veces con el feminismo ni con la marcha peronista, pero usted debe darse cuenta que la gente que ha tratado el tema en el micro de la magdalenas es gente que trabaja 24 horas por día 7 días a la semana en estos temas".

Respuesta de Merino a otro mail de un colectivo de teatro de las oprimidas:

"Me parece que creer que este problema es 'feminista', le impide ver con claridad el fondo de la problemática. El tema nos incluye a todos y, muchas veces, el hombre acompaña y comparte el dolor de esa experiencia. No acuerdo con su visión sobre el tema y reivindico la cuestión como un tema de derechos y libertades individuales. Entiendo que estos están íntimamente vinculados a la educación que debemos construir entre todos. Asociar un tema como el aborto al uso o no de una pastillita 'milagrosa' es, por lo menos, sacar de contexto el verdadero problema, el cual tiene una enorme complejidad que Ud. cree que se resuelve dando datos estadísticos. Antes de plantear un debate, al menos entérese de cuál ha sido la lucha de esta Fundación durante 22 años de trabajo. Le aclaro que el hecho de que puedan expresarse con total libertad en nuestro medio, no nos exime de hacer las aclaraciones y

emitir las opiniones que tenemos desde nuestra experiencia y práctica de trabajo social y político en el Chubut, desde 1991".

En tanto, la "CARTA ABIERTA AL PRESIDENTE DE LA FUNDACIÓN CEFERINO NAMUNCURÁ Carlos Merino: hijo del patriarcado", publicada a hoja completa por un medio local, decía:

> "…Ud. se siente ofendido y horrorizado al ver utilizada la marcha Peronista en una forma de protesta que tiene que ver con una demanda y un derecho negado a las mujeres, sin caer en la cuenta que históricamente, muchos grupos como Montoneros, entre otros, resignificaron e hicieron su propia versión de la marcha como bandera de lucha. ¿Por qué indignarse cuando la marcha adquiere letra feminista? No queremos que el aborto sea un tema tremendo o un tema tabú, queremos que todas las mujeres tengan derecho a decidir sobre su cuerpos, más allá de la opinión de su pareja, la familia, la religión, el Estado. No es decisión de a dos, como dice Usted. Firmemente decimos: que es nuestro cuerpo, nuestra decisión. (…) Como cualquier hijo del Patriarcado, Ud. comenzó su alocución a nosotras colocándonos en una posición de burla y denigrándonos (…) Luego dice que podemos (como si necesitáramos su permiso o el de cualquier otro macho) tener la posición que queramos, que la respeta. Desde el comienzo queda claro que no lo hace (…) La actitud paternalista y patriarcal que Ud. intenta disfrazar de diálogo, en realidad fue un

> monólogo (…) Si nos tratara con respeto, primero se hubiese tomado quince minutos para escuchar el micro completo. Segundo, nos hubiese invitado a su programa a discutir el tema, si en verdad hubiese querido facilitar el diálogo. No es haciendo abuso de poder y repitiendo su monólogo durante todo el día, en distintas emisiones de distintos programas, la mejor forma de respetar la palabra de la otra. (…) La Ley es un tema de vital importancia y la presidenta de la Nación Argentina y nuestrxs Diputadxs debería preservar la salud y reconocer nuestro derecho. Para Usted, entonces, quien tenga puntos de disidencia con el Frente para la Victoria ¿es unx aliadx de Magnetto? (…) NO PEDIMOS PERMISO SINO RESPETO. QUEREMOS DIALOGO PERO CON AUTONOMÍA. LO PERSONAL ES POLÍTICO.

Magdalenas – Puerto Madryn

La respuesta del presidente de la fundación Ceferino Namuncurá "Carta Abierta a las Señoras Magdalenas" no se hizo esperar:

> "Aclaro que este espacio se sede de manera gratuita y el contenido total del mismo era producido, editado y locutado, por las Magdalenas. La radio es, en realidad, un taller de capacitación más de los 10 que se incluyen en la Experiencia Educativa de Nivel Medio, que se realiza en nuestra Fundación. Digo esto porque habrá quienes crean que la radio es la única actividad de la Fundación, a los que

> les digo que no es así (…) Aclaro que este espacio se sede de manera gratuita y el contenido total del mismo era producido, editado y locutado, por las Magdalenas. La radio es, en realidad, un taller de capacitación más de los 10 que se incluyen en la Experiencia Educativa de Nivel Medio, que se realiza en nuestra Fundación. Digo esto porque habrá quienes crean que la radio es la única actividad de la Fundación, a los que les digo que no es así".

Luego de detallar todas las actividades que realiza la Fundación desde hace 22 años, continúa aclarando:

> "Por ello digo que no escucho radio todo el día ni estoy pendiente de cada detalle. Para ello hay un equipo que, imbuído en el objetivo del proyecto, desarrolla las actividades de comunicación. Entonces, cuando pregunto quiénes son estas chicas o mujeres o feministas, como deseen que las llame, no las estoy ninguneando, NO SE QUIÉNES SON. Creo que cuando nos acercamos a un lugar que no conocemos, generalmente, presentamos y planteamos nuestras intenciones en ese lugar. No fue este el caso. Las Magdalenas nunca se acercaron a conocer a las pibas y pibes de nuestra institución, nunca plantearon alguna actividad con ellos, como si lo han hecho otros tantos grupos en la ciudad. Además su programa va grabado, con lo cual tampoco están en vivo durante su difusión".

Más adelante, le dedica un párrafo extenso para dar información sobre el uso del Misoprostol, para finalmente intentar una explicación del enfrentamiento público:

> "Preguntará el lector, dónde se produce esta polémica. Resulta, que en el micro del día martes 5 de noviembre, se trata el tema del aborto, con la participación de una invitada. Al cierre del mismo, con la melodía de la marcha peronista escuchamos una letra que dice:
>
> 'Las mujeres feministas, a Cristina le decimos
> No más abortos clandestinos
> al grito de misoprostol, misoprostol
> Ese gran medicamento, que sabemos conseguir
> Aunque vos no lo permitas
> el aborto va a salir
> Y va a Salir y va a salir,
> misoprostol que grande sos
> Misoprostol que grande sos, sos el mejor abortador'.
>
> Esta letra me pareció una apología a una pastilla, que como decíamos anteriormente, muchas veces se utiliza de manera clandestina, sobre todo en mujeres menores de edad". Utilizamos nuestro último programa radio Namunkurá como derecho a réplica [186] . Luego el programa pasó a emitirse por radio Ciudad y por internet desde el Face de Magdalenas.

Y nos queremos ir diciendo gracias. Gracias por habernos facilitado este espacio las 7 semanas anteriores, y hoy para despedirnos. Gracias al Sr. presidente y a su burla, nuestro micro de la semana pasada se escuchó en muchos lugares del mundo, mucho más que si hubiera sido solo emitido en su espacio de la radio. Gracias porque el tema del aborto se está hablando en un montón de lugares, y para nosotras, eso es lo más importante, sacarle todo lo que de "tremendo" pueda tener la palabra aborto, y que se hable, que se pregunte, que se averigüe, que se discuta, en todas partes!

Gracias porque habernos sentido atacadas, más que debilitarnos, nos fortaleció. Hoy sabemos que contamos con una gran red solidaria que nos acompaña y apoya desde muchos lugares del mundo. Gracias a la Colectiva Feminista La Revuelta por su Socorro Rosa, consejería y acompañamiento en situaciones de aborto y por hacer pública la posibilidad de acceder al Misoprostol, droga recomendada por la OMS, para la práctica de abortos seguros. Gracias a las artistas que con su creación hacen que los temas tabú, se puedan visibilizar, vacíos de culpas y angustias. Queremos que quede claro que no es la disidencia lo que nos enoja. Somos feministas, lo que más tenemos son disidentes. Los tenemos en la izquierda y en la derecha, en el centro y por atrás. Tenemos en la religión católica y en la protestante, en la evangélica y la musulmana, tenemos disidentes en los países del norte y en

> los del sur (...) Nos hubiese gustado que antes que la burla pública, se nos hubiera contactado para entablar un diálogo directo desde la disidencia y así poder realizar un intercambio de posiciones y opiniones para ofrecer a lxs radios escuchas un espíritu crítico que contribuya a la construcción de una sociedad crítica y en camino hacia la emancipación.

Pies de página:

186. goo.gl/w6wqM6

DE LA AGRESIÓN A LA ACCIÓN. DEL INSULTO A LA CREACIÓN. EL FESTIVAL DEL MURAL.

El debate se extendió a otros espacios sociales cuando al día siguiente de la transmisión del derecho a réplica el mural que adorna la fachada del Centro Cultural Caracol, en el cual se desarrolla gran parte de las actividades magdalenas, fue pintado de manera anónima con las siguientes frases: “Magdalenas sucias”, “Magdalenas lesbianas” y “Magdalenas aborteras” [187] .

Las primeras respuestas fueron expresiones de solidaridad, muchas de ellas motivadas por cierta idea de que, efectivamente, tacharnos de lesbianas, sucias y aborteras era insultante. Sin embargo, luego de un encendido debate, el colectivo del Centro Cultural Caracol decidió no taparlas sino incorporarlas a su fachada,

transformando y resignificando lo que pretendía ser una agresión en una creación plástica nueva. Al mismo tiempo, se convocó a los vecinxs a aportar en la elaboración de un "manifiesto colectivo en permanente construcción" en el cual se volcaran "nuestras" propias definiciones acerca de qué representan para "nosotrxs" el Centro Cultural Caracol, las Magdalenas y las palabras "sucia, lesbiana y abortera". Los aportes se fueron haciendo a través de facebook y en el festival organizado como repudio a las pintadas, en donde fueron leídos públicamente. "La cadena de significantes mujer (blanca) [188] / pura-limpia (blanca) / madre / heterosexual –el recorte, en este punto, se hace a los fines del análisis presente y lejos está de agotarse en estos términos– goza de buena salud en nuestras sociedades. Y esta problematización y politización de las pintadas fue la que terminó primando y guiando las acciones que finalmente se llevaron adelante como respuesta colectiva (...) Si tomamos algunas de las frases del manifiesto [189] , se evidencian estos intentos que, forzando tal vez un poco a Chela Sandoval y su propuesta de metodología de las oprimidas, pueden ser entendidos como formas de "lectura de signos" que, en su búsqueda por "desafiar los signos ideológicos dominantes a través de su 'deconstrucción'" –escindiendo las formas de sus significados hegemónicos (sucia, lesbiana y abortera como términos alineados con la cadena mujer (blanca) / pura-limpia (blanca) / madre / heterosexual– se apropian de estas formas en pos de utilizarlas para recrear significados nuevos y rupturistas, en el marco de lo que ella llama un proceso "democrático", orientado a la configuración de una "conciencia positiva diferencial" que redunde en la generación de "espacios para la coalición, haciendo posible la comunidad a través de la diferencia" [190] . (Prieto 2013)

Y algunas definiciones del "manifiesto colectivo en permanente construcción", decían: "las Magdalenas son lesbianas, sucias, aborteras, putos, trans, negras, pobres, sin papeles, bolitas, villerxs, nada y todo, y lo que se nos cante orgullosamente ser o dejar de ser", "ser lesbiana, sucia y abortera, según la real opredemia de la lengua patriarcona es 'toda mujer que tiene amor propio y no se calla'".

Pies de página:

187. Este hecho provocó otra andanada de notas mediáticas y de algunas que circularon por las redes sociales; van como muestra: goo.gl/QaGTuq; goo.gl/HeGQVo; goo.gl/p9uQUU; goo.gl/4WeQWL; goo.gl/4VNIen; goo.gl/BLDMmT; goo.gl/Wio9Mw; goo.gl/VDVMBp

188. Como ha señalado Kimberlé Crenshaw: "una de la consecuencias de la tendencia del movimiento feminista de pensar acerca del poder y las dinámicas de género en términos de lo que podríamos llamar formas universalistas o esencialistas es que describe las formas estructurales que el poder de género juega al interior de la comunidad blanca como representando al género puro y simple." (1992: 407. Traducción propia). O, como lo re-conceptualiza María Lugones: "el término 'mujer' en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica." (2008: 82) También me resulta interesante pensar el "sucia" como entroncándose con el *imaginario de la blancura* que Santiago Gómez-Castro, en su lectura de los trabajos de Aníbal Quijano y Walter Mignolo, asocia al *discurso de pureza de sangre*, discurso este que aún sigue operando y que "fue una aspiración internalizada por todos los sectores sociales de la sociedad colonial y fungió como el eje alrededor del cual se construyó (conflictivamente) la subjetividad de los actores sociales." (2005: 60)

189. Se puede acceder a la última versión del manifiesto en permanente construcción en un posteo del 10 de enero del facebook del centro cultural: Cara Colcultural.

190. Sandoval, 2004: 85-87.

MATAR EL OPRESOR QUE LLEVAMOS DENTRO. CRÍTICA A LOS ESCRACHES DE LA UAC-CH

En mayo de 2014, la Unión de Asambleas Ciudad de Chubut presentó la “Ley para establecer los parámetros de sustentabilidad ambiental en las explotaciones mineras” [191] que prohibía en todo el territorio provincial cualquier megaemprendimiento, en cualquiera de sus etapas, que utilizara sustancias tóxicas y que generara perjuicios ambientales, sociales y culturales.

Dicho proyecto fue respaldado con el aval de 13.007 firmas, cifra que representa más del 3% del padrón electoral [192] . Y constituyó el primer caso provincial de implementación de la Iniciativa Popular, un mecanismo de democracia semi-directa establecido en nuestra constitución provincial para que ciudadanos y ciudadanas presenten proyectos de ley, que luego tendrán efectivo tratamiento parlamentario.

Los legisladores tenían un plazo de 6 meses. Luego de numerosos intentos por obviar el debate (silencio, levantamiento de sesiones, campañas propagandísticas disfrazadas de discusiones), ante la presión de los asambleaístas que persistentemente y semanalmente se movilizaban a la capital provincial para presenciar las sesiones, no tuvieron otra opción que tratarla. Se terminó votando otro proyecto (que solo mantenía el título y el artículo de forma del proyecto original) que obtuvo 15 votos a favor y 12 en contra.

Una semana antes de la votación, como un ejemplo más de las maniobras diletantes, los legisladores deciden levantar la sesión por “falta de seguridad” ante la presencia de lxs asambleístas. Ellxs deciden movilizarse por la ciudad de Rawson, ir a los medios de

comunicación para informar, tomar el canal público de TV [193] y escrachar a los diputados. Luego de las acciones, Magdalenas-Puerto Madryn, sacó el siguiente comunicado invitando a debatir:

NI MEGAMINERÍA NI SEXISMO

Reivindicamos la Iniciativa Popular y el derecho a informar ejercido por la Unión de Asambleas Ciudadanas. Por eso, nos involucramos en todo este proceso de movilización ciudadana. Ponemos el teatro y la vida creativa contra un sistema de muerte, que domina y expropia tanto la naturaleza como nuestros cuerpos; que contamina tanto los ríos como nuestras mentes, al punto de querer hacernos creer que debemos aceptar un trabajo a costa de dejar nuestra tierra estéril y agradecer algunas monedas o bienestar pasajero a costa de poner en riesgo el agua potable. No queremos que se nos imponga como inevitable un modelo único, sea este de producción, de pensamiento, de amor o de sexualidad. Por eso, nos indignamos cuando nuestrxs propixs compañerxs de lucha utilizan palabras homofóbicas para insultar a diputados que defienden este sistema extractivo y exterminante. Porque esta actitud supone responder con la misma lógica que se critica. Creer que por decirle a alguien "puto" o "zonificate el orto" se lo está agraviando, es adherir al modelo único hegemónico de sexualidad machista, donde un hombre solo puede ser dominante, viril, racional, calculador, fuerte y como reverso, necesariamente no debe ser sensible, emocional, dubitativo,

> débil. Escribir en la pared de su domicilio "hijo de puta" para condenarlo es denigrante para las mujeres, madres y trabajadoras sexuales. ¿Por qué referir a su madre, si queremos responsabilizar al diputado en primera persona? (…) Hacemos un llamado a reflexionar y dialogar sobre cómo usamos las palabras. No es un detalle menor. Si de verdad queremos una sociedad justa, diversa y libertaria, debemos descolonizar el lenguaje. La emancipación se construye paso a paso, día a día, palabra a palabra, con acción e ideas: con Iniciativa.

El objetivo era producir un debate colectivo y autocrítico hacia el interior de la asamblea, que no se produjo más allá de alguna que otra reflexión inidividual por parte de los autores materiales de las pintadas y algún que otro comentario en Facebook.

Pies de página:

191. Disponible en goo.gl/ZmLVpA
192. El video que registra este proceso se encuentra disponible en goo.gl/EdFMLJ
193. goo.gl/Ew03FH

4. El espacio "Plin-plin-plín"

Cuando se produce la transición de taller a grupo constituido de teatro de las oprimidas en 2012, también surgió la necesidad desde el interior de colectivo de crear un espacio más amplio que trascendiera la propuesta estética teatral pero que mantuviera la propuesta política, junto a otras colectivas inclusive. En la

construcción de ese espacio “magdalénico teatrero y no teatrero a la vez”; en la búsqueda de una de nosotras capaz de incluir pero sin obligar a todas a ser y hacer todo (porque había espectactrices que no querían participar de este espacio más específicamente político, como así también activistas que no querían actuar), hemos gastado días discutiendo y derrochado noches imaginando. Y lo seguimos haciendo… Al querer nombrarnos en este nuevo espacio, no encontramos otra definición aún, que el balbuceante apodo con el que surgió: “plin- plin-plín”. Y quedó provisoria y permanentemente hasta ahora así: “Magdalenas Plin- Plin-Plín”.

En nuestro primer documento “Convite a discutir la conformación de nuevo espacio activista feminista antipatriarcal, anticapitalista, anticolonial y libertario” nos expresábamos:

> Totalidad, universalidad y objetividad:
>
> Queremos un espacio desde el que podamos pensar la realidad (nuestra realidad cotidiana y, asimismo, la realidad objetiva inmediata, por así llamarla) de una manera compleja, guiada por el desafío permanente de alcanzar la universalidad, ese punto siempre tan escurridizo. Cuando apelamos a lo universal lejos estamos de referirnos a cualquier totalización castradora como las que bien conocemos; apuntamos, antes bien, a fundar una mirada que se proponga la quimérica meta de trascender las posiciones parciales para ubicarse en un sitio desde el que sea posible avizorar todos los movimientos a la vez, y, si se quiere, la totalidad sintética que esos movimientos

> conforman. Conocimientos que se saben situados, pero que no por ello renuncian a la búsqueda de cierta objetividad. Estrategia y organización. Acciones. Horizontalidad y Autonomía: Queremos un espacio para pensar la estrategia política, para ponderar de manera relacional las acciones que emprendemos desde los distintos "espacios de base", "espacios institucionales", etc. de manera desarticulada, con la intención de insertarlas en un mapa estratégico más amplio que les otorgue sentido, las ponga en comunicación entre sí y establezca relaciones más fértiles entre ellas.

Lo hecho y dicho en la trayectoria de Magdalenas-Puerto Madryn fue nuestra forma de intentar romper las dicotomías que alimenta este sistema opresor en el que estamos insertas. Reconociéndonos dentro de él, queremos salirnos. El adentro y el afuera no existen como absolutos ni como dicotómicos. Cuando pienso en Magdalenas teatreras y Magdalenas Plin Plin Plín algo de esto también aparece. Teniendo en cuenta el enfoque filosófico del TO y que sus intervenciones estético-políticas van más allá de la puesta en escena de una obra teatral, ¿no se podría decir que Magdalenas Plin Plin Plín son parte del accionar de Magdalenas Teatreras? El programa radial, por ejemplo, ¿fue una producción magdalena desde el teatro o desde plin plin plín? ¿Para qué diferenciarlas? Sin embargo, la colectiva necesitó esa diferencia. No está una dentro de otra y aún teniendo una solo algo de la otra, tienen, sin embargo, pretensión de totalidad. Una totalidad que no (en) cierre sino que abra hacia nuevas colectivas y realidades.

Como en el “fuera de frase” de Bhabha o en la “diferencia” de Derrida, un adentro/afuera en tensión y en vaivén, en donde se juega la emancipación. Creo que es allí donde debemos buscar “el mundo donde quepan otros mundos”.

BIBLIOGRAFÍA

»Bhabha, Homi. 2007. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Ed. Manantial.

»Derrida, Jacques. 1988. *Márgenes de la Filosofía*, Madrid: Cátedra (Trad. de González Marín).

»Ferro, Roberto. 2009. Derrida, una introducción, Buenos Aires: Quadrata.

»Mignolo, Walter. 2007. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar/IESCO, pp. 25-46.

»Prada, Aida Iglesias. 2012. “Allende / aquende el muro: contradicciones y transformación social”, MIMEO Universidad Autónoma de Barcelona, murmuritax@yahoo.es

»Prieto, Vanesa. 2013. “*Sucias, Lesbianas y Aborteras*”: batallas de sentido en Madryn”, mimeo, Universidad de Buenos Aires, vanesayuliprieto@yahoo.com.ar

»Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires: CLACSO.

ANA MARIEL WEINSTOCK.

Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA), Magister en Investigación en Ciencias Sociales (UBA) y Doctoranda en Investigación en Ciencias Sociales (UBA). Actualmente, Coordinadora de Investigación en el ISFD Nº803, docente de la UNPSJB y el ISFD nº 803, miembro de Grupo de Trabajo-CLACSO Ecología Política del Extractivismo; del Programa "Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas, Instituto de Altos Estudios Sociales" (UNSAM). Es activista de Magdalenas-Puerto Madryn, Teatro de las Oprimidas, participa en las luchas socioambientales de la Patagonia, y colabora con la Fundación Ecocentro y con distintos medios periodísticos.

Parte IV

Escrituras feministas racialmente libres

"Hace algún tiempo llevé a cabo lo mejor que supe la tarea de describir las estrategias para cimentar mi obra en una prosa racialmente específica y sin embargo racialmente libre. Una prosa libre de jerarquía y triunfalismo racial." Toni Morrison, Ojos azules.

The Fat Black Woman's Poems, de Grace Nichols, una poética del desborde

Azucena Galettini

NACIDA EN GUYANA EN 1949, Grace Nichols es actualmente una de las más reconocidas poetas de origen caribeño que habitan en el Reino Unido. Fue premiada con el prestigioso Commonwealth Poetry Prize por *i Is a Long Memoried Women* (1983), el Guyana Poetry Prize (1996) por *Sunris* y el Cholmondeley Award de la Asociación de Autores del Reino Unido. A su vez, varios de sus poemas son material de lectura obligatoria para el examen de acreditación de la escuela secundaria en el Reino Unido (General Certificate of Secondary Education o GCSE).

En el presente trabajo nos centraremos en su segunda colección de poemas, *The Fat Black Woman's Poems (TFBWP)*, de 1984. El libro se divide en cuatro partes: "The Fat Black Woman's Poems", "In Spite of Ourselves", "Back Home Contemplation" y una selección de poemas del libro anterior, "i Is a Long Memoried Woman". Los análisis sobre el libro TFBWP tradicionalmente se han centrado en la serie homónima para ver lo que Bringas López (2003) denomina, siguiendo a Chancy (1997), "poelítica", una fusión dinámica entre poética y política feminista, que en el caso de Nichols implica la hipervisibilidad del cuerpo y de la sexualidad como una reivindicación. El propósito del presente trabajo es demostrar que si bien la política de localización de Nichols está claramente anclada en

las problemáticas raciales y de género, analizar sus poemas solo en el plano del contenido condena a la autora guyanesa a una ingenuidad y falta de profundidad remarcables. En cambio, la manera de hacerle real justicia a su obra y a su manera de oponerse a los discursos patriarcales y racistas es detenerse en los recursos que utiliza, ya que en ellos se observa la verdadera apertura que evita cualquier esencialismo a la hora de definir cómo es y qué dice una "negra gorda".

POELÍTICA Y ESPACIOS PARADÓJICOS

En su libro *Searching for Safe Spaces: Afro-Caribbean Women Writers in Exile*, Maryam Chancy (1997:21) define "poelitics" como la puesta en acto de una serie de estrategias de resistencia contra las estructuras ideológicas y sociales que sostienen al imperialismo, neocolonialismo y el patriarcado, en la que las mujeres afrocaribeñas reformulan el género lírico para hacer una fusión dinámica entre poesía y política feminista. Asimismo, busca como antecedente la visión de Audre Lorde sobre el poder transformativo de la poesía como una destilación reveladora de la experiencia y un acto de fusión entre "conocimiento verdadero" y "acción perdurable" (Chancy, 1997:119).

Es productivo enlazar esta idea de poelítica con la noción de política de localización de la geógrafa feminista Gillian Rose (1993:139) definida, siguiendo a la poeta y pensadora Adrianne Rich, como el punto en el que se localiza cualquier sujeto dentro de las matrices de poder discursivas y materiales. Rose sostiene que el

espacio asociado con el sujeto del feminismo es un espacio multidimensional, cambiante y contingente, pero sobre todo, paradójico:

> ...by which I mean that spaces that would be mutually exclusive if charted on a two dimensional map –centre and margin, inside and outside– are occupied simultaneously. (Rose, 1993:140)

Emparenta esa noción de lo paradójico con la idea de Teresa De Lauretis (1987) de que el sujeto del feminismo está en dos lugares al mismo tiempo: el de los discursos hegemónicos masculinistas y el de la resistencia a esos discursos, y a la vez se abre a la posibilidad de un "otra parte":

> ... the elsewhere, of those discourses: those other spaces both discursive and social that exist, since feminist practices have (re)constructed them, in the margins (or "between the lines," or "against the grain") of hegemonic discourses and in the interstices of institutions, in counterpractices and new forms of community. (26)

Establece así que el género es la representación que se hace de él, pero también su "exceso", todo lo que desborda a esa representación, que como tal, como desborde, no se opone, sino que ambos coexisten contradiciéndose, sin integrarse ni fundirse y, sobre todo, sin poder borrar al otro.

> These two kinds of spaces are neither in opposition to one another nor strung along a chain of signification, but they coexist concurrently and in contradiction. The movement between them, therefore, is not that of a dialectic, of integration, of a combinatory, or of differance, but is the tension of contradiction, multiplicity, and heteronomy. (De Lauretis, 1987:26)

Desde el título mismo, Nichols establece la fuerte presencia de las problemáticas de género y raza en su poemario. Su reivindicación del "fat" da cuenta de la oposición a un determinado encasillamiento estético de lo que una mujer debería ser. [194] Así, pone desde el inicio el eje en el cuerpo, un cuerpo sexuado y racializado. La apropiación que Nichols hace de determinadas visiones sobre la corporalidad femenina, de las afrodescendientes en particular, suele ser reivindicado por la crítica como un uso contrahegemónico, como la reutilización de términos y visiones peyorativas para transformar el contenido negativo que conllevan y como una reivindicación del propio poder (Griffin, 1993; Scalon, 1998; Bringa López, 2003, Escudero 2000, Harding, 2007, Welsh, 2007). Así, la hipersexualidad de la mujer negra es retomada no como fuente de victimización sino de agenciamiento. Me interesa particularmente detenerme en la idea de desborde, tan cara a De Lauretis, que se presenta en dos poemas de la sección homónima al libro: "Thoughts Drifting Through The Fat Black Woman's Head While Having a Full Bubble Bath" (Nichols, 1984:15) y "The Fat Black Woman Composes a Black Poem" (Nichols, 1984:16) , no solo en tanto desborde físico sino en cuanto al trabajo de Nichols con lo elusivo en oposición a las definiciones reguladoras

que apelan a una univocidad simplificadora. En ese sentido, es cierto que hay un fuerte planteamiento político en este libro: la de Nichols es, sin duda, una poesía políticamente localizada, para tomar los términos de Rose. Sin embargo, en los análisis de la crítica sobre esa poelítica suele perder terreno lo estético y se analiza con la mirada puesta más en lo que los poemas denuncian que en la poética que Nichols construye. Rose hace constante hincapié en la necesidad de pensar un "otra parte", que si bien es imposible encontrar una posición enteramente por fuera de los discursos hegemónicos, se debe buscar establecer un punto de referencia que no pretenda ser exhaustivo y excluyente. Por ello retoma la noción de Lauretis de un sujeto múltiple que no se encuentra tanto dividido sino que es más bien contradictorio. Propongo que la búsqueda de Nichols en lo que constantemente se desborda es una forma de dar cuenta de que, aunque su poesía está fuertemente localizada en las problemáticas raciales y de género, cualquier categoría que busque pensar el cuerpo femenino o lo que es ser negro debe ser siempre abierta, contradictoria, irreductible. Esto lo logra por medio de recursos estéticos que analizaremos a continuación.

El desborde de la Negra Gorda: "Thoughts Drifting Through the Fat Black Woman's Head While Having a Full Bubble Bath"

Steatopygous sky
Steatopygous sea
Steatopygous waves
Steatopygous me

O how I long to place my foot
on the head of anthropology

to swig my breasts
in the face of history

to scrub my back
with the dogma of theology

to put my soap
in the slimming industry's'
profitsome spoke
Steatopygous sky
Steatopygous sea
Steatopygous waves
Steatopygous me [195]

Se ha escogido este poema en particular por un lado, porque es representativo del tono de toda la serie y, por el otro, porque en él se hace evidente la utilización de lo físico como una fuente de poder: la Negra Gorda [196] opone su cuerpo como un arma a los discursos que la han oprimido. Ahora bien, si nos detenemos en los recursos utilizados, salta a la vista la reiteración de un curioso adjetivo: "esteatopigio". Deriva de "esteatopigia", cuya definición según el Oxford Dictionary es "acumulación de grandes cantidades de grasa en los glúteos, en especial como una afección normal en los pueblos Khoikhoi y otros de las partes áridas del África meridional". Nos remite al caso de Sarah Bartmann (Saartjia Baartman), conocida

como”la Venus hotentote”. Baartman fue una supuesta esclava del siglo xviii que era mostrada como un animal raro por su esteatopigia y la hipertrofia de sus genitales exteriores. Según relata Welsh (2007, pp. 40-41), luego de que falleció en 1815 se la disecó y sus glúteos y labia (eso que, según sostenían los discursos de la época, en su tamaño excesivo demostraban el desenfreno de los apetitos sexuales de las mujeres negras) estuvieron en exposición hasta mediados de la década del setenta en el Museo del Hombre en París. La utilización del adjetivo “steatopygous”, entonces, remite a varias cuestiones simultáneamente. Por un lado, a la hipersexualización de la mujer negra, considerada por la histeria victoriana como fuente corruptora por su exceso de lascivia, otro discurso que justificaba la opresión y que volvía válido la constante violación y utilización de las mujeres negras para la gestación de nuevos esclavos. Al reenviarnos a Sarah Bartmann, nos lleva, por fuerza, al pasado de esclavitud; sin embargo, la Negra Gorda reactualiza el significado, dado que la representación de la mujer negra como hipersexual sigue viva en el discurso racista. Si una respuesta a esa representación fue buscar su opuesto, una mujer negra hiperrrecatada (Hammonds, 1997), Nichols, como plantea Harding (2007), transita el camino contrario: retomar la idea de una mujer negra sexual en pleno dominio de su cuerpo que así armada puede enfrentarse a los discursos discriminativos.

“Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, dice Audre Lorde, y es discutible hasta qué punto el énfasis puesto en la sexualidad de su Negra Gorda le permite a Nichols hacer una resemantización que genere otra imagen de la mujer negra más allá de la ya transitada. Compartimos con Mara Scalon (1998:62)

> … there are times when the sequence seems naive, snared in biologism, assuming an unproblematized selfhood. But two factors in the sequence keep me from dismissing the body here as an unthinking materialism or simplistic organicism. One is the fat black woman's manipulation of language… [197]

En el uso del lenguaje es justamente donde Nichols consigue desbordar categorías y por tanto presentar una visión más problemática y rica que la mera reivindicación del derecho de las mujeres negras a ser dueñas de su cuerpo. Así, por el uso de una misma palabra, esteatopigio, se amplia el proceso de significación. En la primera y última estrofa vemos que tanto el paisaje como el propio cuerpo quedan teñidos por ese adjetivo que trae consigo las tensiones y reminiscencias antes mencionadas. El yo lírico queda, entonces, asociado al paisaje, unido por el adjetivo. En palabras de Scalon (1998:61)

> Becoming one with nature, she possesses a space where she is usually allowed little political or economic ownership and playfully appropriates the discourse of colonization which links land and the female body.

La apropiación de ese discurso de la colonización también podría ser criticada por peligrosa, dado que funcionaría como una actualización del viejo clisé. No obstante, el objetivo aquí no parece ser tanto unir mujer a naturaleza, sino más bien que lo desbordante, que está contenido en el adjetivo, pertenece no solo al cuerpo como

algo patológico, sino que es también parte del paisaje. Al otorgarle un estatus natural, se disuelve la significación patológica, se cancela el rechazo. A su vez, al ser un término "técnico", nos reenvía a un discurso cientificista que se enlaza con la opresión de la historia, antropología y teología sobre los pueblos africanos y afrodescendientes. Bringas López (2003:33) afirma que la confrontación por proximidad del término técnico y la simpleza de los sustantivos que le siguen (cielo, mar, olas, yo) generan comicidad, cuyo fin es ridiculizar esos discursos. Para Escudero (2000:8), en cambio, es un momento de autoparodia: así como Whitman afirmaba que "contenía multitudes", en el cuerpo esteatopigio de la Negra Gorda confluyen una amplia variedad de elementos, es una pero abarca todo, el mar, las olas, el cielo. Propongo leer esa apertura de significación, esa defensa de lo que se desborda ("My breasts are huge exciting/amnions of water melon/your hands can't cup" nos dice en "Invitation" (12-13)) como la apuesta de la poética de Nichols. El uso del "fat" no sería solo un rechazo a la "industria de la delgadez", sino que apunta a todo lo que desborda las categorías, los límites establecidos, lo que se espera de una mujer negra. La comicidad que prevalece en la serie dedicada a la Negra Gorda funciona en parte gracias al exceso, así como en este poema lo excesivo del título incita a la risa. Desde ya, también opera el quiebre de las expectativas, pues la esperada banalidad de lo que puede pensar alguien mientras se baña se ve cancelada ante la seriedad de la denuncia de la Negra Gorda, que lo hace, sin embargo, con aparente ligereza. La manera irreverente con que la Negra Gorda trata esos discursos rompe con cualquier posible solemnidad. El poema pone preeminencia en lo sensorial por sobre lo discursivo, así lo evidencian los verbos que

hablan de un contacto físico, un roce necesario y ahora buscado: así el yo lírico se refriega (*scrub*), pisotea (*place my foot*) o le pone los senos en la cara a los discursos opresivos. El cuerpo que se desborda, que lo abarca todo, paisaje y ser, está fuera de cualquier regulación, de cualquier intento de clasificación (tan en sintonía con lo que se ha encargado de hacer la antropología, la teología y la historia). El lenguaje que se desborda, que mediante el adjetivo "esteatopigio" recuerda la carga que una palabra puede tener, la historia y connotaciones que trae consigo. El verso "esteatopigia yo" nos habla de que la Negra Gorda no es solo un cuerpo que se desborda en su gordura, sino que es sujeto múltiple, heterogéneo del cual hablaba De Lauretis, que escapa a cualquier definición esencialista.

La raza como un término elusivo: "The Fat Black Woman Composes a Black Poem..."

Black as the intrusion
of a rude wet tongue

Black as the boldness
of a quick home run

Black as the blackness
of a rolling ship

Black as the sweetmess
of black orchid milk

Black as the token
of my ancestors bread

Black as the beauty
of the nappy head

Black as the blueness
of a swift backlash

Black as the spraying
of a reggae sunsplash

En relación con la noción de apertura vista en el apartado anterior, en este poema se observa "lo negro" construido mediante la estructura de comparación y queda asociado a imágenes de lo más diversas: lo negro como irreverente (Black as the intrusion/ of a rude wet tongue), la excelencia deportiva (Black as the boldness/ of a quick home run), la imagen de la esclavitud y el traslado desde África (Black as the blackness of a rolling ship), la belleza natural y su riqueza y, al mismo tiempo, la leche de las ayas (black as the sweetness/ of a black orchid milk) [198] , la belleza de lo que normalmente es considerado étnico y no atractivo (Black as the beauty/ of a nappy head) [199] , los tormentos físicos padecidos (Black as the blueness / of a swift backlash) y la música (Black as the spraying/ of a reggae sunsplash). La apertura de todos esos significados de qué es "lo negro" trabajan con varios de los tópicos recurrentes (las aptitudes para el deporte y la música; la esclavitud), replantean otros (qué es considerado "bello") y aunque hacen mención a la esclavitud, no son de "denuncia", sino que más bien, al

yuxtaponer una imagen con otra, habla de lo indefinible de lo que es ser "negro" y de las muchas imágenes asociadas con ello. En ese sentido, es una manera de escapar al esencialismo de "lo negro" asumido como un todo homogéneo (Curiel, 2009:12). El cuerpo está presente, pero metonímicamente, y siempre para hablar más allá de él: *tongue* (para hacer mención a la manera de hablar), *nappy head* (para mencionar que en lo típicamente afro hay belleza), o aparece sugerido en la mención a las marcas dejadas en el cuerpo por los latigazos (lo azul de los moretones), sin describir el cuerpo que las carga. Asimismo, la presencia del cuerpo está omnipresente en la idea del color de la piel, repetido constantemente.

En este poema que busca resignificar o redefinir qué es "lo negro", la estructura también tiene un papel primordial. Los versos no llegan a ser pareados, porque la rima se da siempre entre los segundos versos (*tonge/run*; *ship/milk*; *bread/head*; *backlash/sunsplash*), pero en cada estrofa los dos versos conforman los términos de una comparación en los que se equipara "lo negro" con alguna otra imagen. La rima aúna siempre lo que se podría considerar el "corazón" de esa imagen, el sustantivo final. Es interesante pensar que el esquema de la rima, al no cerrar cada estrofa sobre sí misma, abre significación hacia la siguiente. Ese ritmo que nos lleva siempre hacia adelante, sumada a la estructura gramatical de la comparación, nos hace esperar un cierre que corte el ritmo cerrado. En ese sentido, el poema no termina de "explotar", sino que mantiene la presión de la reiteración de la estructura, lo que le da más fuerza. Es decir, las comparaciones no son antesala de nada, no preparan ningún otro mensaje, buscan tan solo repensar visualmente ciertos clisés con respecto a lo que es "lo negro".

Un detalle interesante que remarca Escudero (2000: 4) al analizar este poema es que "sunsplash":

> … has to be articulated in a West Indian accent, with emphasis on the last syllable "sunsplash": it is as if a strong estrés on "splash" would really suggest not only her inner and spiritual strength but also, through subverted smiles, the heaviness of her fat body.

Esa necesidad de una pronunciación caribeña para que el poema al cerrarse no pierda ritmo también nos habla de la latencia del Caribe y de lo intrínsecamente que está ligado para Nichols con el "ser negro". Por otro lado, es una forma más en la que marca que se trata de un yo lírico claramente situado. Para que la rima funcione, quien lee se ve obligado a abandonar cualquier otro tipo de acento, para darle el del Caribe. Asimismo le reotorga significación a lo que es el nombre del festival de Reagge (el Sunsplash Festival es un tradicional festival de reagge de Jamaica).

Aquí, la apertura constante, el desborde a cualquier intento de definición de "lo negro", está dado por la coexistencia de las imágenes dispares, que apuntan a distintas visiones y clisés, y por el ritmo que el poema construye, abriendo constantemente sin jamás cerrar.

Pies de página:

194. Se verá claramente en poemas como "Invitation" (Nichols, 1984:12-13) o "Looking at Miss World" (Nichols, 1984:20).

195. Para una traducción de los poemas, véase el apéndice del presente trabajo.

196. Utilizo las mayúsculas pues considero que "fat black woman" funciona como el nombre de un personaje mítico que Nichols inventa para su poemario.

197. El segundo punto que se anticipa en esta cita es: … the pressing need to attend to women's bodies in the economic and social conditions of the postcolonial Caribbean, conditions which are clearly inextricable from the ideological constructs of gender and race. (Scalon, 1998:63)

198. Esta es, tal vez, la imagen más críptica del poema. Al nombrar la leche, tan cerca de la mención a la esclavitud y precediendo a un verso sobre los maltratos físicos que también reenvían a la imagen de la esclavitud, es imposible no pensar en las ayas que amamantaban a los niños de los amos, en detrimento de sus propios hijos. Pero si pensamos en la etimología de la palabra orquídea, *orchis, significa "testículo" (por la forma bulbosa de la flor): esa imagen unida a la idea de "leche", nos hace pensar en una referencia sexual. Por otro lado, las orquídeas negras aparecen asociadas a rituales mágicos, de los cuales los esclavos negros fueron acusados en muchas oportunidades. Pero al mismo tiempo, la orquídea negra, flor rara y poco corriente, marca la belleza natural a la que también puede estar unida lo negro, jugando con el oxímoron de la flor negra y la leche blanca. A su vez, existe una crema a base de leche de orquídea negra que se comercializa en el Reino Unido*.

199. "Nappy head" es una manera de nombrar el tipo de cabello asociado con los africanos y afrodecendientes. En muchos casos puede ser un término derogatorio.

UNA POÉTICA DEL DESBORDE

He decidido centrarme en la noción de desborde en ambos poemas, pues creo que a ella apuntan las críticas a Nichols por reinscribir a las mujeres (afrodescendientes en particular) en el plano de lo físico. Al llevar los clisés hasta la saturación Nichols los desborda, no solo como procedimiento cómico, sino como postura ideológica. El desborde apunta a volver porosas las categorías, sobrepasar límites que se presentan infranqueables, ir más allá de las definiciones y los intentos de fijación. La crítica que se esgrime es que, como históricamente las mujeres representaron lo caótico, lo irracional, frente a la lógica racional propia de "lo masculino", al

anclar a su Negra Gorda en su fisicalidad Nichols termina reescribiéndose en esa misma tradición opresiva de la que quiere escapar. En palabras de Scalon (1998:5)

> Championing the feminine body (...) over the mind (the old split coming back to haunt) may backfire; it may reproduce or reinforce the association of Woman with flesh and appetite that has served to bar access for women to intellectual realms.

No obstante, la Negra Gorda compone poemas ("The Fat Black Woman Composes a Black Poem...", p. 16 "and a Fat Poem", p. 17), se cuestiona, aunque no con mucha seriedad, el rol de los políticos ("The Fat Black Woman Versus Politics", p. 22), se pregunta por el estado ecológico del mundo ("Small Questions Asked by the Fat Black Woman", p. 23) y piensa en su propia muerte ("Tropical Death", p. 19). En este sentido, no se puede afirmar que la Negra Gorda sea solo corporalidad y mucho menos asociar la idea de desborde con la de irracionalidad. Sí bien no es el objetivo en este trabajo, pues requiere un desarrollo más pormenorizado, sí considero relevante señalar que si algo es criticable de la visión de Nichols en sus "Fat Black Woman's Poems", eso que me lleva a coincidir con Scalon en que es el uso del lenguaje lo que la salva de caer en la ingenuidad, es que la relación de la Negra Gorda con su cuerpo y sexualidad no está realmente problematizada, la complacencia de este personaje es plena y absoluta, lo cual la muestra casi sin fisuras. La relación de la Negra Gorda con su cuerpo, su sexualidad y su ser negra parece ser lineal y carente de conflictos. Y a través del humor y la irreverencia

parece resolver sin más las tensiones frente a esa mirada social. Y es por ello que comparto con Welsh (2007:33-43) que no deben entenderse de manera literal las metáforas con respecto al cuerpo. Por tanto sostengo que el cuerpo de la Negra Gorda, en perpetuo estado de desborde, no es una mera denuncia a la "industria de la delgadez", sino que es una muestra más de la poética de Nichols, en la que las categorías no son nunca cerradas, ni las palabras monovalentes. La apertura constante de sentido como táctica enunciativa es también parte de su política de localización. Más allá de la denuncia evidente en la que muchas veces Nichols (o al menos la crítica sobre ella) parece resituarse en un pensamiento binario, los recursos de los que la autora guyanesa se vale conforman una poética que apunta anular categorías binarias que fijan y simplifican, pues si escribir, en sus propias palabras es: "my way of participating in the world and in the struggle for keeping the human spirit alive, including my own". (Ngcobo, 1987:101), aquello que la excita a escribir (*make me tick*, nos dice) es: "Difference, diversity and unpredictability..." (Ngcobo, 1987:101). Sin duda en los poemas trabajados se ve esa búsqueda por la diversidad, por lo impredecible que, por tanto, se vuelve inasible, inclasificable, como la misma Negra Gorda.

BIBLIOGRAFÍA

»Bringas López, Ana. 2003. "Representations of Black Omen in Grace Nichols's Poetry: From Otherness to Empowerment", *Revista alicantina de Estudios Ingleses*, nº 19, https://goo.gl/oMegVI (consultado mayo 2013)

»Chancy, Myriam J.A. 1997. *Searching for Safe Spaces: Afro-Caribbean Women Writers in Exile*. Philadelphia: Temple University Press.

»Curiel, Ochy. 2009. "Identidades esencialistas o Construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes". *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, Nº5, vol. 4: 1-16. Disponible en:http://www.interculturalidad.org/numero05/docs/0601-Identidades_esencialistas_y_afrodescendientes- Curiel,Ochy.pdf (consultado, mayo 2013)

»De Lauretis, Theresa. 1987. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.

»Escudero, Maite. 2000. "Race, Gender and Performance in Grace Nichols's The Fat Black Woman's Poems". Journal of International Women's Studies, 1(2), 12-26. https://goo.gl/GEyu3e (consultado, mayo 2013)

»Griffin, Gabriele. 1993. "Writing the Body: Reading Joan Riley, Grace Nichols and Ntozake Shange". En Wisker, Gina (Ed.). *Black Women's Writing*. pp. 19-42Basingstoke: Macmillan Press.

»Hammonds, Eveylynn. 1997. "Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The problematic of Silence" en M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty (eds) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Londres y NY: Routledge.

»Harding, Elizabeth. 2007. *Make yourself a(t) home: gender, place, and identity In the poetry of Grace Nichols*, BA thesis, University of New Brunswick.

»Ngcobo, Lauretta. (ed.). 1987. *Let It Be Told: Essays by Black Women in Britain*, London: Virago.

»Nichols, Grace, 1992, [1984]. *The Fat Black Woman's Poems*. Londres, Virago Press

»Rose, Gillian. 1993, *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

»Scanlon, Mara. 1998. “The Divine Body in Grace Nichols’s ‘The Fat Black Woman’s Poems’ (book)”; *World Literature Today* Vol. 72, nº 1 (Invierno), pp. 59-66. University of Oklahoma.

»Welsh, Sarah Lawson. 2007. *Grace Nichols*, Reino Unido: Northcote House Publishers.

APÉNDICE

Thoughts Drifting Through the Fat Black Woman’s Head While Having a Full Bubble Bath

Steatopygous sky
Steatopygous sea
Steatopygous waves
Steatopygous me

O how I long to place my foot
on the head of anthropology

to swig my breasts
in the face of history

to scrub my back
with the dogma of theology

to put my soap
in the slimming industry's'
profitsome spoke

Steatopygous sky
Steatopygous sea
Steatopygous waves
Steatopygous me

Pensamientos que pasan por la cabeza de la Negra Gorda mientras se da un baño de burbujas

Esteatopigio el cielo
Esteatopigio el mar
Esteatopigias las olas
Esteatopigia yo

ay, cómo me gustaría pisotearle la cabeza
a la antropología

beber de mis pechos
en la cara de la historia

cepillarme la espalda
con el dogma de la teología

Ponerle un jabón
a la rentable rueda
de la industria de la delgadez

Esteatopigio el cielo
Esteatopigio el mar
Esteatopigias las olas
Esteatopigia yo

The Fat Black Woman Composes a Black Poem

Black as the intrusion
of a rude wet tongue

Black as the boldness
of a quick home run

Black as the blackness
of a rolling ship

Black as the sweetmess
of black orchid milk

Black as the token
of my ancestors bread

Black as the beauty
of the nappy head

Black as the blueness
of a swift backlash

Black as the spraying
of a reggae sunsplash

La Negra Gorda compone un poema negro

Negro como la intrusión
de una lengua húmeda y tosca

Negro como un home run
y la velocidad que osa

Negro como la negritud
de una nave en la marea

Negro como la dulzura
de la leche de orquídea negra

Negro como el recuerdo
del pan de mis ancestros

Negro como la belleza
de nuestro cabello crespo

Negro como lo azulado
del latigazo que agota

Negro como el salpicar
de un festival de reggae y sus gotas.

AZUCENA GALETTINI

Licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires y traductora literaria en inglés, graduada del Instituto de Enseñanza Superior en Lenguas Vivas J. R. Fernández. Participa en grupos de investigación radicados en el Instituto de Literatura Hispanoamerica (UBA) y en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP). Es becaria doctoral de CONICET y doctoranda en la Universidad de Buenos Aires, donde se especializa en la poesía del Caribe de habla inglesa, en particular la de Grace Nichols y Dionne Brand. Ha traducido los libros Visión y diferencia, de Griselda Pollock (2013, Editorial Fiordo) y Juicios sobre la historia y los historiadores de Jacob Burckhardt, (2011, Katz Editores). En 2014 realizó un dossier sobre literatura del Caribe anglófono para la revista literaria La balandra, otra narrativa, en la que es Jefa de Redacción, para el cual tradujo los cuentos “Me gustaban los Dallas Cowboys” de Dionne Brand, “Columba” de Michelle Cliff y un fragmento de la novela La totalidad de un cielo de mañana de Grace Nichols.

SEE NOW THEN: tiempos, relato y autoinvención en Jamaica Kincaid [200]

M. Alejandra Olivares

JAMAICA KINCAID ES EL nombre que adoptó Elaine Potter Richardson, nacida en Antigua en 1949, pocos años después de emigrar a los Estados Unidos de América. Entre 1987 y 2002 publicó una serie de obras narrativas de ficción: la primera, una colección de cuentos, algunos de ellos publicados anteriormente y en forma individual en la revista *The New Yorker*; las restantes, novelas. En todas ellas Kincaid reelabora una historia personal marcada por una relación traumática con su madre, la ausencia de su padre biológico y la alienación; un cuadro de vida que gradualmente se va ensamblando en la sucesión y conjunto de sus obras y que se repite en jirones en las vidas comunes de las diversas historias que dibujan [201] . Este conjunto, que he abordado como una autobiografía serial, no canónica, recrea y reescribe en las vidas comunes una historia caribeña en el marco de múltiples relaciones humanas y de poder. En este sentido, desborda y va más allá de lo personal e íntimo, también de lo referencial o mimético de lo autobiográfico, e inscribe a los personajes de estas narrativas en el devenir de una trama histórica que se corporiza en sus vidas cotidianas [cf. alterbiografía en el sentido de Evans Braziel (2010) y metabiografía en el sentido de de Toro (2007)].

Luego de once años de silencio narrativo, Kincaid publica en 2013 su quinta novela, *See Now Then*. Me inquietaba sobremanera indagar cómo esta obra se articulaba, si lo hacía, en el conjunto narrativo precedente de la autora. See Now Then recupera el círculo de relaciones familiares que parecía hasta hace poco cerrarse con *Mr. Potter* y avanza en el *bios* hasta el presente: la novela narra en forma particular la vida de una mujer, la Sra. Sweet, en su relación cotidiana con su esposo y sus hijos, y desde una perspectiva que desnuda las relaciones familiares con un grado de crudeza e ironía que no deja margen para idealizaciones. Los nexos con el referente Jamaica Kincaid son vastos y variados, comprobables en la historia pública de Kincaid [202] . De todos modos, no es mi intención en este trabajo concentrarme en los vastos detalles autobiográficos puntuales de esta novela sino indagar cómo lo autobiográfico excede lo personal e íntimo, lo referencial o mimético, para significar mucho más.

See Now Then se integra a la autobiografía refrendando el pacto autobiográfico no canónico –al menos no exactamente del modo concebido por Lejeune (1991)– del conjunto de la obra precedente. El recorrido desde la ausencia de nombre en las narradoras-personajes de *At the Bottom of the River* hasta la inserción del nombre de la autora a nivel diegético, metadiegético en realidad, en *See Now Then* sugiere un camino de composición del sujeto: primero, en el caos identitario de la anomia en la colección de relatos y en la homonimia sofocante de la primer novela: "Annie", como el nombre de la madre de Kincaid y "St. John" por la capital de Antigua, donde Kincaid nació; luego rescatándose en fragmentos en cada una de las narradoras-personaje en sus obras siguientes; en *Mr. Potter*,

integrando el nombre completo de Elaine Potter Richardson a la narración. Finalmente, la estructura especular de See Now then incorpora explícitamente a "Jamaica" en la ficción: la Sra. Sweet escribe un libro, *See Then Now*, en elque narra también sobre una Sra. Sweet que se nombra a sí misma Jamaica al recordar y narrar episodios que, en términos de lugar, tiempo y actores nos remiten a la historia de vida de Kincaid (2013:112). Podría decir entonces, como he dicho en otras oportunidades respecto de mis lecturas del conjunto hasta e incluyendo Mr. Potter,"imágenes de espejo que se devuelven una a la otra; así, una narra y la otra escribe su nombre en la cubierta del libro, hilvanando los referentes, completando la autobiografía" (Olivares 2010). A partir de mi encuentro con *See Now Then* digo: imágenes de espejo que se devuelven una a otra; así, alguien narra y se narra en tanto alguien escribe su nombre en la cubierta del libro, hilvanando los referentes, construyendo la autobiografía. Digo "alguien" porque la pregunta que surge es quién narra, quién se narra, y quiénes son una y la otra.

See Now Then es engañosa; más aún que el conjunto de las ficciones autobiográficas precedentes. Es quizás la obra de Kincaid que más impacta por la intensidad y coincidencia con situaciones conocidas de la vida de la autora; pero es, creo, la que más pone en duda, a través de una serie de estrategias, las concepciones occidentales, con pretensiones de transparencia, del ser, del tiempo y las causalidades; concepciones que se articulan en la construcción de identidades. Es por ello también que cuestiona las formas tradicionales de lo autobiográfico y arroja luz sobre el estatus de autobiografía de toda su obra. En *See Now Then*, el juego de voces, focalizaciones, mundos, tiempos e intertextualidades trama un tejido

de opacidades/ambigüedades que ponen en duda la posibilidad de una definición certera de Kinciad; cuestionan la reconstrucción identitaria ligada a la autobiografía en tanto una "reconstrucción" remitiría a un ser/una identidad perdida en algún lugar y en un tiempo, fija y quizás recuperable en el marco de escrituras con pretensiones de verdad y de una concepción de la verdad como asible y del ser como homogéneo (cf. de Toro 2007).

See Now Then produce un relato de vida en un juego de espejos entre mundos diversoss: el mundo de la Sra. Sweet que proyecta *See Now Then*, la novela de Kincaid; el que perfila el texto que escribe la Sra. Sweet y cuyo título, *See Then Now*, juega especularmente con la novela real y el tiempo; y otros mundos narrativos que enlazan a Kinciad autora, la Sra. Sweet autora y también a esta como personaje: fragmentos de obras publicadas por Kincaid se inscriben en citas textuales como pasajes de textos escritos por la Sra. Sweet o como registro de sus pensamientos sobre su vida. Este universo confuso acrecienta su complejidad en los deslices sutiles, en ocasiones imperceptibles, entre las voces de los narradores de los distintos mundos y entre estas y las de los personajes. Un juego que articula identidades a través de la palabra en un tránsito circular y especular entre la ficción y la realidad a distintos niveles. En este camino fronterizo entre la ficción y la realidad, entre los mundos diversos que proyecta el texto y sus cruces con el mundo del autor Kincaid, los límites ontológicos se confunden y diluyen. Se torna opaca la asignación de referentes, incluyendo la del narrador y focalizador externo de *See Now Then*, que en control absoluto de todos los mundos que el texto proyecta nos vuelve a Kincaid. Anclo este enlace

en las palabras de la autora respecto al momento en que *The New Yorker*, a través su editor William Shawn, le permitió publicar en la década de 1970:

> Las palabras que digo, los pensamientos en mi cabeza, eso era mi escritura y no necesité haber venido de la gente que había montado a horcajadas el mundo por tanto tiempo, no necesité venir de la gente que había imaginado y luego hecho real el mundo en el que vivía. Ese momento fue mío. Al principio fue mi palabra y mi palabra fue el mundo tal cual le ordené que fuera. (Talk Stories 39)

Kincaid se produce y representa en actos de escritura, entre fragmentos de una historia que, parafraseando a James Olney (1991: 35-37), ensambla la memoria –"esa tela sin costuras"- a través de la propia configuración psíquica desde un presente de tiempos enmarañados. *See Now Then* es una historia en la que la experiencia humana se inscribe en el tiempo de la conciencia; de este modo, no tienen anclaje firme el ahora y el entonces, todo es uno y lo otro, conviviendo acompasada y caóticamente: "el tiempo se movía en la forma que siempre lo haría, que siempre lo hará, ahora y entonces entrelazados, perdiendo singularidad , diferenciación, distinción, sujeto solo a las leyes de la conciencia humana" (SNT 148) .

Este aspecto de la novela junto a su personaje central, que escribe en una habitación propia, vecina a la cocina y aislada del trajín doméstico cotidiano, marca una conexión con la escritora británica Virginia Woolf. El ensayo *Una habitación propia* (1928), expresa la situación particular de las mujeres que emprenden la tarea

de la escritura y la dificultad que enfrentan ante la imposibilidad de contar con una habitación propia, en sentido literal y también figurado. Por otra parte, en su novela *Mrs Dalloway* [203] Woolf presenta, en pleno auge de las vanguardias modernistas, una preocupación con la representación del tiempo y de la percepción en tanto la significativo de la experiencia humana no está sujeto a lo cronológico y al orden argumental sino a la significación íntima y subjetiva de la experiencia. Adopta una forma de fluir de la conciencia en la que hilvana asociativamente los pensamientos de la Sra. Dalloway a lo largo de un día y los ensambla con los de otros personajes en montajes de espacio y tiempo. *See Now Then* opera en forma similar: teje, en una suerte de fluir de la conciencia, la experiencia de vida de la Sra. Sweet y también, con técnicas de montaje, realiza un ensambla con otros personajes o entidades, intradiegéticos y extradiegéticos. Eventualmente, *Mrs. Dalloway* permite una reconstrucción argumental, cronológica; en suma, nos permite reconstruir un relato lineal. *See Now Then*, en cambio, reúne un cúmulo de experiencias, percepciones y visiones que no pueden anclarse con claridad en una línea temporal que permita una forma de reorganización lineal. En cierto sentido, Kincaid recurre a la tradición heredada pero se apropia de ella en un acto de abuso para definirse y narrar "historia" desde la afirmación identitaria. De este modo delinea una posibilidad discursiva para una apropiación de si misma y también colectiva del Caribe y de su historia. Este gesto nos remite al pensamiento de Glissant y que resumo en cuando expresa que "los relatos del mundo van en corro, no se atienen a una hilera

[…] Eso que llamaríais relatos son […] hondas respiraciones sin principio ni fin, en las que se ovillan los tiempos. Los tiempos difractados" (Glissant 2006:61)

Es de este modo también que la ficción de la autora narra historia. No una historia lineal, con clausura y única. Kincaid crea historia en el lazo indisoluble de las vidas comunes e individuales con las entrañas y errancias de sus comunidades: "detrás de sus ojos [de la Sra. Sweet] yacían escenas de turbulencia, revueltas sociales, asesinatos, traiciones, a pie, en tierra firme, en los mares donde multitudes tras multitudes eran transportadas a lugares en la faz de la tierra de los que nunca habían escuchado hablar o habían imaginado" (*SNT 19*) . Las vidas comunes se tornan textos en tanto registro de la historia de un pueblo, un patrón que se repite a lo largo la obra de Kincaid, como vemos en su novela *Mr. Potter*: "Y la vida de Mr Potter comenzó en el año mil cuatrocientos noventa y dos, pero nació en el séptimo día de enero, mil novecientos veintidós." (*Mr. Potter* 177)

En cierto sentido, la aproximación a la historia que adopta Kincaid la acerca nuevamente a Edouard Glissant, para quien la Historia –versión y visión Eurocéntrica de la historia— está anclada en un conjunto de visiones totalizadoras que se impone con la colonización. Así, la Historia y la literatura se convierten en herramientas con estatus de mito, a través de las cuales se transmiten visiones totalizadoras de mundo. En sus representaciones creativas Jamaica Kincaid narra historia y teoriza sobre la Historia en formas no canónicas. La desacraliza, cuestionando de este modo posibilidades de clausura, versiones definitivas e inmutables. La estructura temporal de su novela articula otras formas de concebir y

representar la experiencia humana, formas que cancelan la estabilidad y el orden tranparente del patrón tradicional occidental: "Y el tiempo siguió en movimiento en la forma que siempre lo hace, que siempre lo hará, entonces y ahora entrelazados, perdiendo singularidad, diferenciación, distinción, sujeto solo a las leyes de la conciencia humana." (*SNT* 148)

See Now Then se estructura en formas y estrategias que tornan más nítidos los modos en que la autora opera en el conjunto de su escritura. Kincaid opta por las opacidades para afirmar su propia opacidad –en términos de Glissant (1999, 2007)– y la de su comunidad y producir identidad en la representación: utiliza la autobiografía de forma no canónica; trastoca las formas de narración y pensamiento estructuradas en torno a las concepciones temporales cronológicas y de este modo engendra en la palabra un mundo en el que recupera la invención del Caribe y de si misma. El sujeto y el objeto de su narración se tornan referencialmente opacos en un abismo de intertextualidades; se confunden y enlazan en una maraña de planos temporales y de mundos de ficción y realidad. Esto me permite decir que *See Now Then* es probablemente la historia de la creación, en un sentido amplio, más espectacular y contundente escrita por Kincaid; un relato que se torna en "la naturaleza de todo relato, siendo el relato la definición del caos, de lo inestable, de lo incierto, de la pausa que contiene la posibilidad de la nada" (*SNT* 148), como dice el narrador indefinido de esta última novela al referirse a la historia de la creación.

Pies de página:

200. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación Escrituras de (la) emergencia, dirigido por la Dra. Laura Pollastri y co-dirigido por la Dra. Gabriela Espinosa (Universidad Nacional del Comahue) y se desprende de mi proyecto de tesis para el Doctorado en Letras de la Universidad de Córdoba, "Identidad y escritura en la narrativa caribeña anglófona actual". Todas las traducciones al castellano de textos originales en inglés han sido realizadas por la autora al solo propósito de la presentación de este trabajo.

201. En todas ellas, y como anticipa el microrrelato "Girl" que abre el primer volumen, Kincaid reelabora una historia personal marcada por la asfixia materna, ausencia paterna y alienación; un cuadro de vida que gradualmente se va ensamblando en la sucesión y conjunto de sus obras y que se repite en jirones en las vidas comunes de las diversas historias que dibujan. At the Bottom of the River (1983) narra la angustia de la ruptura entre madre e hija; Annie John (1985) y Lucy (1990) perfilan la reinvención en el distanciamiento con la madre y de cuanto lo materno simboliza, en particular Antigua e Inglaterra; Autobiografía de mi madre (1987) perfila en forma alegórica el surgimiento de la subjetividad en el vacío de todo distanciamiento, tal como sugiere el inicio de esta novela: "Mi madre murió en el momento que nací"; finalmente, Mr Potter (2002)reconstruye en la palabra la figura paterna y completa una genealogía.

202. Resumo quí algunas relaciones con el referente Kincaid: See Now Then narra sobre un Sr. Sweet y una Sra. Sweet que, desde Manhattan se trasladan y establecen en el mismo lugar en el que Kincaid se estableció con su familia (Bennington, Vermont); un Sr. Sweet compositor, como Allen Shawn, ex-esposo de Kinciad e hijo de William Shawn, editor de The New Yorker, que fue guía fundamental para los inicios de Kincaid escritora; una Sra. Sweet, emigrante caribeña, nacida el mismo día y año que Kincaid; una Sra. Sweet, también hija de un Sr. Potter; una mujer que, como Kincaid, reconoce en su madre el origen de su escritura. Una Sra. Sweet que escribe y se recluye, según el Sr. Sweet, en una habitación contigua a la cocina, "a pensar en su niñez, en el sufrimiento que produjo esa herida que eventualmente se convirtió en su bálsamo; de esa misma herida, ella construyó un mundo y este mundo que había creado de su propio horror fue interesante y, más aún, atractivo" (SNT 21). En la ironía de estos pensamientos, entendemos "interesante" y "atractivo" para un público lector y el mercado editorial; una ironía que se abre en forma especular y espectacular para que Kincaid ironice sobre su vida, avance y profundice en su recreación, en tanto que cuestiona las relaciones de poder y las concepciones tradicionales, eurocéntricas, del ser, el tiempo, la historia y la literatura.

203. Hay en See Now Then otras formas de intertextualidad indirecta con Mrs. Dalloway. Una frase y su contexto remiten, en el mundo de mis lecturas, a la novela de Woolf: "oh what a morning! (SNT 70) y "what a morning" al inicio de Mrs. Dalloway. Enmarcan la primera, entre otras cosas, "el perfume de alguna flor, suave, al desplegar sus pétalos por primera vez: ¡oh

qué mañana! Un tiempo para la reflexión, para recordar el pasado, esa forma de ver Entonces Ahora" (70) y remite a la Sra. Dalloway, cuando la frescura de una mañana, a sus cincuenta años como la Sra. Seet, la devuelve a su adolescencia, a la frescura de otra mañana de verano en Bourton y a Peter Walsh, que la sorprende frente a una ventana abierta, mirando las flores. Las connotaciones de la intertextualidad entre ambas novelas y con el ensayo de Woolf son muy ricas en diversos aspectos e involucran contrastes y similitudes significativos en torno al género y la escritura, y modelos de mujer: Las mismas son pertinentes para el análisis del uso, por parte de Kincaid, de una tradición cultural y literaria heredada. La intertextualidad de See Now Then abarca otras obras y escritores del acerbo cultural europeo y de los Estados Unidos que, por razones de espacio, no abordaré en este trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

»Bonetti, Kay. 2007. "An Interview with Jamaica Kincaid"The Missouri Review. Volumen XV, Número 2, 1992. *Emory Website*. 30 nov. goo.gl/LTpvK1 de Toro, Alfonso. " 'Meta-autobiografía' / 'autobiografía transversal' postmoderna o la imposibilidad de una historia en primera persona". *Estudios Públicos*, 107 (invierno 2007): 213-308. www.cepchile. Cl

»Evans Braziel, Jana. 2010. *Caribbean Genesis: Jamaica Kincaid and the Writing of New Worlds*. Albany, New York: State University of New York Press.

»Glissant, Édouard. 2006[1997]. *Tratado del Todo-mundo*. Barcelona: Ediciones El Cobre.

»_____. 1999[1989]. *Caribbean Discourse*. Trad. J. Michael Dash. Charlottesville: UP of Virginia.

»Kincaid, Jamaica. 2013. *See Now Then*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

»_____. 2002. *Mr. Potter*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.

»_____. 2001. *Talk Stories*. NuevaYork: Farrar, Straus y Giroux.

»_____. 1997. *Autobiography of My Mother*. Nueva York: Plume/Penguin.

»_____. 1990. *Lucy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

»Lejeune, Philippe. 1991. “El pacto autobiográfico”. *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Ángel Loureiro, coordinador. 29 Barcelona: Suplementos Anthropos. Pp: 47-61.

»Olivares, María Alejandra. 2010. “Jamaica Kincaid y la literatura caribeña anglófona actual: el microrrelato como crítica”. En SALTO, Graciela (ed.). *Memorias del Silencio. Literaturas en el Caribe y Centroamérica*. Buenos Aires: Corregidor. Pp: 83-119

»Olney, James. 1991. “Algunas versiones de la memoria / algunas versiones del *bios*: la ontología de la autobiografía”. *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Ángel Loureiro, coordinador. 29 Barcelona: Suplementos Anthropos. Pp: 33-47.

»Woolf, Virginia. 1928. *A Room of One’s Own*. goo.gl/jAD5XZ

MARÍA ALEJANDRA OLIVARES

Profesora en Inglés (UNCo) y Magister en Lingüística (UNCo). Profesora Adjunta Regular en el área de Literatura en Lengua Inglesa y alumna del Doctorado en Letras de la Universidad Nacional de Córdoba. El tema de tesis doctoral se centra en la relación identidad/escritura en la literatura caribeña anglófona. Actualmente, también, es Decana de la Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional del Comahue.

(RE) pensar el rol de las Hermanas Mirabal durante el trujillato en la narrativa de Julia Álvarez

Mgtr. Mónica Vanzetti

> Nunca debemos olvidar que somos capaces de reunir en nosotros dos tipos de seres humanos, y que mientras desterramos a los Trujillos que llevamos dentro y fuera, si queremos alcanzar las estrellas, necesitamos liberar a los Manolo y a las Mirabal que conviven en nuestro mundo interior y exterior. Es más, debemos exigir que sus valores de integridad, coraje y vocación de servicio sean los que rijan la conducta de nuestros servidores públicos.
>
> JULIA ÁLVAREZ

A FINES DEL SIGLO XX, las múltiples transformaciones políticas, sociales, económicas, culturales, religiosas, entre muchas otras, han posibilitado el surgimiento de nuevos actores sociales, con historias y memorias hasta ese momento silenciadas por el discurso y la Historia Oficial. Esta situación ha generado además una tensión entre los recuerdos, lo que la memoria atesora y los sucesos históricos, lo que ha originado la irrupción de nuevas voces, miradas, posturas que expresan a su vez experiencias diferentes de la realidad a través del discurso literario o de la misma Historia.

Nelly Richard, crítica y ensayista chilena, en su trabajo "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana" (2005) sostiene que en las literaturas postmodernas la jerarquía del centro se ha debilitado para permitirle a la periferia (el borde, los márgenes, la frontera) la oportunidad de surgir como un lugar de operaciones y de enunciación, en otras palabras, como una postura discursiva y una estrategia de negociación cultural. Nos interesa el concepto que presenta Richard porque como sabemos, la literatura caribeña es considerada todavía en algunos círculos académicos como periférica por no emerger de un centro cultural hegemónico, constituyéndose entonces como un espacio de enunciación o discursivo donde se transgreden multiplicidad de fronteras, se repiensan sistemas narrativos, se reescriben historias oficiales, familiares y se cuestionan comportamientos y tradiciones que han definido históricamente las identidades nacionales, escriturales y culturales, como ser en la literatura dominicana y en la narrativa de Julia Álvarez, escritora estadounidense de origen dominicano que nos convoca en esta ocasión.

La Nueva Novela Histórica [204] intenta revisar momentos diversos del pasado americano con intenciones dispares que van desde el deseo de comprender los males de ese pasado para corregir o modificar ciertos vicios y malestares que siguen ocurriendo en el presente hasta la intención paródica y desacralizadora que se opone a todas aquellas versiones oficiales de los hechos históricos. La mayoría de las narraciones sobre el trujillato y la figura de Rafael Leónidas Trujillo [205] Molina no presentan un equilibrio adecuado entre la historia y la ficción, tienen una visión claramente machista y muy pocas incorporan los procedimientos característicos de la

Nueva Novela Histórica. Estas historias no adoptan tampoco la perspectiva de la mujer o de los silenciados ni trasponen lo público a lo privado; elementos que claramente están presentes en las narrativa de la escritora dominicana Julia Álvarez.

Pies de página:

204. A finales del siglo XX la literatura latinoamericana y caribeña se convierte en el escenario en donde irrumpe la nueva novela histórica; en Latinoamérica empieza a predominar específicamente a partir del año 1979, fecha en que renace el interés por ficcionalizar el discurso histórico. Según el catedrático chileno Eddie Morales Piña en el artículo "Brevísima relación de la nueva novela histórica en Chile" esto se debe porque se suscitó en los escritores de Hispanoamérica una especial afición por imaginar la Historia con el propósito de problematizar el discurso oficial con la finalidad de recusarlo, por un afán de suplir sus carencias a través de un discurso alternativo, muchas veces transgresor y reconstructivo, que asumen distintas modalidades y diversas orientaciones estructurales básicas. El crítico y ensayista norteamericano Seymour Menton sostiene que la Nueva Novela Histórica tuvo su génesis con la obra del cubano Alejo Carpentier (1904-1980) El reino de este mundo (1949). En el libro La nueva novela histórica en América Latina (1993) este crítico presenta algunas características de esta novela como ser la subordinación, la distorsión consciente de la historia, la ficcionalización de personajes históricos, la metaficción, la intertextualidad, el dialogismo, la parodia, la heteroglosia, por nombrar solo algunos.

205. Rafael Trujillo (24-10-1891-30-05-1961),ascendió al poder por medio de un Golpe de Estado el 23 de febrero de 1930 y su dictadura duró 31 años hsta el día en que fue asesinado el 30 de mayo de 1961. Ejerció la presidencia como generalísimo del ejército entre los períodos 1930-1938 y 1942-1952 y gobernó de forma indirecta durante los períodos 1938-1942 y 1952-1961, valiéndose de presidentes que él mismo elegía sabiendo que los iba a poder manipular.Se estima que un 5% de la población fue exterminada durante su régimen, otro 15% fue afectada directamente sufriendo torturas, secuestros, persecuciones, apropiación de bienes personales, abusos sexuales y laborales y exilios forzados y un 75& fue afectada indirectamente sufriendo un terror indiscriminado, persecución de familiares y amigos, entrega voluntaria o venta de bienes personales, por mencionar solo algunos males acontencidos al pueblo dominicano, pero además persiguió, amenazó, torturó y exterminó a miles de ciudadanos extranjeros, especialmente a los haitianos. Sus 31 años de gobierno son conocidos por los dominicanos y el resto del mundo como la "Era de Trujillo", y considerados

como una de las tiranías más sangrientas de América Latina. Su gobierno se caracterizó por el anticomunismo, la represión a toda oposición y el culto a la personalidad. A finales de los años 1950, durante el régimen de Trujillo se creó una especie de polícia secreta denominada Servicio de Inteligencia Militar (SIM) la cual tuvo como finalidad la represión política. La organización contó con varios agentes secretos y funcionarios de la dictadura con Johnny Abbes como jefe. Abbes se encargó en muchos casos de llevar a cabo las órdenes de represión y tortura de Trujillo, aunque muchos aseguran que a veces Abbes actuó por cuenta propia. El SIM atemorizó a la población en general mediante la tortura y contó con varios lugares para llevarlas a cabo, como la Cárcel del 9 y la Cárcel de la 40.El martes 30 de mayo de 1961, a las 9:45 de la noche, en el kilómetro 9 de la carretera de Santo Domingo a San Cristóbal, el auto en el que viajaba Trujillo fue ametrallado en una emboscada urdida por Modesto Díaz, Salvador Estrella Sadhalá, Antonio de la Maza, Amado García Guerrero, Manuel Cáceres Michel, Juan Tomás Díaz, Roberto Pastoriza, Luis Amiama Tió, Antonio Imbert Barrera, Pedro Livio Cedeño y Huáscar Tejeda. El vehículo recibió más de 60 impactos de bala de diversos calibres, de los cuales siete impactaron el cuerpo del dictador causándole la muerte. Su chofer, Zacarías de la Cruz, recibió varios impactos, pero no perdió la vida, aunque fue dado por muerto por los ajusticiadores. Después de varios intentos de los familiares de Trujillo por mantener el poder y del golpe de Estado que derrocó al presidente Joaquín Balaguer, protagonizado por el comandante de la fuerza aérea, general Pedro Rodríguez Echavarría, un consejo de Estado puso en marcha una apertura política que culminó con la celebración de elecciones libres el 20 de diciembre de 1962. Estas elecciones fueron las primeras con características de pluralidad democrática y donde los partidos políticos pasaron a representar un papel significativo. Los comicios dieron la victoria Juan Bosch, candidato presidencial por el Partido Revolucionario Dominicano con el 59,5% de los votos escrutados. Actualmente los restos de Trujillo se encuentran en un cementerio de la pequeña comunidad de El Pardo, a 25 minutos de Madrid en España.

En el tiempo de Las mariposas resignifica la historia dominicana y a las hermanas Mirabal

¡Vivan las mariposas!
Patria Mercedes Mirabal (27/02/1924-25 11/1960)
Minerva Mirabal (12/03/1926-25 11/1960)
María Teresa Mirabal (15/10/1935-25 11/1960)

En el tiempo de las mariposas (1994) es la primera novela escrita por una mujer cuyas protagonistas son Patria, Dedé, Minerva y María Teresa, las cuatro hermanas Mirabal. Con el nombre de "las mariposas", se unen al Movimiento clandestino 14 de junio y en 1960, Patria, Minerva y María Teresa son asesinadas [206] por orden de Trujillo en una emboscada después de regresar de visitar a sus maridos en prisión: "Entonces el Jefe dice mirándome directamente y ahora agárrense: mis dos problemas son la maldita Iglesia y las hermanas Mirabal." (*En el tiempo de las mariposas*, 424)Cada una de las tres secciones que presenta la novela inicia con una entrevista y a través de intermitentes saltos temporales, los capítulos siguientes se dedican cronológicamente al desarrollo de cada una de las hermanas, quienes relatan en primera persona sus vivencias durante la niñez, adolescencia hasta el día del asesinato. Aunque oficialmente se dijo que había sido un accidente, el asesinato de las Mirabal y del conductor del auto Rufino de la Cruz fue denunciado por Dedé, la hermana que no estaba con ellas, y Doña Chea, madre de las muchachas. Lentamente las tres jóvenes se convierten en mártires de la historia de la República Dominicana aunque por muchos años, las mariposas no formaron parte del discurso oficialista a pesar de ser recordadas y reconocidas por el pueblo dominicano como mujeres

que demostraron tener un gran valentía, coraje, lealtad e ideales de democracia, igualdad y libertad individual: “Los rumores corrían por todas partes. Trujillo la quería muerta. Se estaba convirtiendo en una persona demasiado peligrosa, la heroína secreta de la nación entera.” (298)

Julia Álvarez [207] se exilia con sus padres a los Estados Unidos faltando solo tres meses para el asesinato de las Mirabal, protagonistas de su novela. Su padre conspira contra el régimen de Trujillo y cuando la policía secreta lo descubre huye con toda su familia a New York para rehacer su vida lejos de su patria pero conservando siempre los lazos con la cultura dominicana. La idea de escribir sobre las hermanas Mirabal le surge cuando una periodista en los Estados Unidos le pide una semblanza de alguna heroína dominicana para una serie de postales dedicada a difundir la vida de mujeres extraordinarias; inmediatamente piensa en las tres jóvenes porque en ese momento no sabía de la existencia de una cuarta.

Desde el primer encuentro que Julia Álvarez tiene con Bélgica “Dedé”, la segunda de las cuatro hermanas Mirabal que sobrevive a la tragedia y se convierte en madre y tía de sus propios hijos y sobrinos, la historia contada por la propia protagonista-testigo atrapa toda su atención. Es así cómo termina escribiendo una novela y no tan solo una serie de postales como tenía pensado:

> Al principio me debatía entre si debía escribir la historia o novelarla, pero a medida que escuchaba a esta narradora experta, se me hizo claro que debía relatar no tanto los hechos históricos en sí mismos, sino la tragedia terrible, las complejas y apasionantes personalidades que

> mantuvieron la fe en los principios fundamentales de la humanidad y se convirtieron en el motor que terminaría con la persecución y el terror de aquella dictadura. (*Vivas en el jardín*, 12)

Álvarez reconoce en Dedé otro tipo de heroísmo, el de la disciplina cotidiana, el del que sobrevive y perdona, pero que no olvida. Esto se condice entonces con la respuesta que la propia Dedé da a todos aquellos que visitan la Casa-Museo Hermanas Mirabal [208] en Conuco (Salcedo) o en su hogar en Ojo de Agua cuando le preguntan por qué no la mataron, a lo que siempre responde con orgullo y gallardía que quedó viva para poder contarnos la historia real de los hechos. Para Álvarez Dedé es la madre no reconocida de la nueva nación que todavía se está construyendo, que inspira por su fuerza, su vivacidad, su tenacidad y su ejemplo, pero que lamentablemente los dominicanos no siempre han sido capaces de entender en su real magnitud lo que ha significado esta mujer para la historia del país y el rol inspirador que ha sido para muchos, como para la propia Álvarez.

Es cierto que la fusión entre los hechos históricos y los elementos ficticios que humanizan a las hermanas Mirabal impregnan a la novela de Álvarez de un matiz muy particular, pero también es cierto que en este proceso narrativo la memoria de Dedé es fundamental. El recordar, rememorar y volver a contar una y otra vez la historia de sus hermanas, le hace revivir la opresión de una época triste y trágica para toda su familia, pero también nos permite conocer una dictadura aún cercana en la historia de Latinoamérica. Julia Álvarez se apropia entonces de la voz de "la gran dama del

hermoso, terrible pasado" (90) y los recuerdos de Dedé se entremezclan, se conectan, y se confunden con los de las mariposas muertas. Es así que los aportes de la hermana que sobrevive al asesinato y que se convierte en la depositaria de los recuerdos de la familia es un elemento clave para que la novela se diferencie de otros discursos, y no se presenten solamente una serie de hechos y sucesos anecdóticos relacionados con sus batallas personales, encarcelamientos y posterior muerte. En última instancia Dedé nos invita a que admiremos y reconozcamos el sacrificio y desprendimiento sin límites que llevó a sus hermanas y a otros tantos personajes de la historia dominicana que entregaron sus vidas en pos de profundos y sinceros ideales.

Minerva Mirabal es la mujer transgresora que reconoce la importancia de la educación, la urgencia de luchar contra el atropello de Trujillo, siente también la necesidad "de que la mujer participe en el gobierno de su país" y de luchar por la libertad de su pueblo: "¡Las mariposas no estaban dispuestas a rendirse! Habíamos sufrido un revés, pero no nos habían vencido" (354), María Teresa es la joven inocente que lentamente se va interesando por las cuestiones políticas como consecuencia de la gran admiración que siente por su hermana Minerva: "Mi verdadera identidad ahora es mariposa 2 y espero cada día, cada hora, una comunicación del norte... todas las entregas... caen aquí. Ahora puedo usar mis talentos para la revolución" (90) y a Patria se la presenta como la muchacha que manifiesta tener una vocación muy firme de formar una familia y tener hijos desde muy joven pero que eso no le impide llegado el momento tomar la decisión de comprometerse por la lucha política. Nos queda claro, entonces que las tres mariposas comparten el

anhelo, el deseo y la ilusión de formar una nación libre y gloriosa: "Minerva siempre se preocupaba por lo que estaba bien o mal... La bella, inteligente, noble Minerva. ... María Teresa, todavía una niña cuando murió. Acababa de cumplir 25 años. La dulce Patria, para quien la religión era siempre tan importante." (18)

Álvarez desobedece entonces las premisas del discurso masculino hegemónico a través de la recuperación de la memoria y de estas voces femeninas no reconocidas que se animan a denunciar, contradecir, enfrentar y luchar contra la figura de Trujillo aunque ese comportamiento las termine matando. La novela incorpora lo público en lo privado y lo privado en lo público y eso es lo que la hace tan especial, es decir que lo doméstico y lo femenino se apropia de lo masculino y lo político. Como parte de un mandato social patriarcal las mujeres tenían que dedicarse a la familia, a ser buenas esposas, madres e hijas, las hermanas Mirabal responden a esta tradición machista pero sin dejar de luchar por aquello que consideran injusto, es decir que de la misma manera que cuidan y quieren a sus familias, protegen y dan su vida por su patria. La incorporación de la escritura en forma de diarios, dibujos, invitaciones, es otro de los procedimientos que la autora utiliza para presentar una imagen más humana y real de las hermanas, el mismo acto de escribir se vuelve un acto liberador ante tanto dolor y sufrimiento.

La mirada femenina de Julia Álvarez se hace sentir a través de un relato fragmentado que mixtura elementos ficcionales e históricos, sucesos cotidianos, familiares, amorosos con hechos reales. Es así que cuando se pone en diálogo el discurso político y el privado se crea, como sostienen varios críticos, una nueva retórica en la que se interpela y se descree del discurso autoritario y

androcéntrico que siempre ha presentado una sola mirada sobre los hechos históricos. Se subvierte entonces el discurso hegemónico masculino a través de la mirada femenina, los sueños, sentimientos, fantasías y pensamientos de las hermanas que dan cuenta en primera persona de la represión vivida durante los 31 años del gobierno de Trujillo.Anterior a la publicación de Álvarez las mariposas Mirabal no son presentadas como seres reales que aman, sufren, luchan y sienten, sino como parte de un gran leyenda o mito dominicano. El libro *Minerva, Patria y María Teresa, heroínas y mártires* de Gómez Sánchez (1999) ejemplifica este esteriotipo:

> Este sacrificio de las tres hermanas no fue en vano. Gracias a ellas, y a los héroes y mártires que se inmolaron en aras de la libertad y la justicia, hoy gozamos de unas libertades y una democracia que debemos preservar. Loor a quien loor merece ¡Salve! Minerva, Patria y María Teresa Mirabal están vivas en el corazón de la patria.

Bernardo Vega, reconocido historiador dominicano, en el artículo "El Caribe" (1996) sostiene que el éxito y el logro de la publicación de Álvarez se debe porque las muchachas abandonan el espacio sagrado en que las sitúa la memoria colectiva para crecer como personajes de la ficción, como hijas de la imaginación de una novelista que ha hecho suya las vidas, pasiones, esposos, hijos y demás seres queridos de esta honorable familia. Después de la publicación de *En el tiempo de las Mariposas* Julia Álvarez entabla una sincera amistad con Dedé Mirabal, con Minou, la hija de Minerva y Manolo Tavárez y con Jacqueline, la hija de María Teresa.

En varias entrevistas ha manifestado sentirse privilegiada por haber podido compartir eventos en los que se recordaba la lucha de las mariposas, y muy especialmente el haber participado de la ceremonia del *Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la mujer* [209] ese primer 25 de noviembre, fecha en que fueron asesinadas las tres jóvenes.

Pies de página:

---

206. El crimen fue ordenado por Trujillo y ejecutado por Alicinio Peña rivera, Ciriaco de la Cruz, Emilio Estrella Malleta, Nestor Pérez Terrero, Alfonso Cruz Valerio y Ramón Emilio Rojas Lora tuvo lugar en los terrenos de la casa de La Cumbre cerca de la carretera Puerto Plata a Salcedo. Las hermanas fueron acorraladas, se las mató de manera brutal y cobarde primero ahorcándolas, luego a garrotazos para finalmente arrojar los cuerpos a un precipicio para simular un accidente de tránsito. Trujillo creyó que con la muerte de las hermanas se terminarían los problemas. Sin embargo, el asesinato le trajo muchos inconvenientes y fue el principio de su desgracia. El asesinato de las Mirabal causó gran repercusión en la República Dominicana e hizo que el pueblo dominicano se mostrara cada vez más proclive a apoyar los ideales de las mariposas. Esta reacción contribuyó a despertar la conciencia patriótica y ética en el pueblo y finalmente culminó con el asesinato del dictador el 30 de mayo de 1961. En junio de 1962, se inició el juicio en contra de los acusados y cómplices del asesinato de las hermanas Mirabal y su acompañante Rufino de la Cruz.

207. Julia Álvarez es una poetisa, novelista, y ensayista estadounidense de ascendencia dominicana. Nacida de New York, el 27 de marzo de 1950 a los tres meses se trasladó a la República Dominicana y a los diez años regresó a los Estados Unidos por cuestiones políticas. Tras licenciarse en Filología con matrícula de honor en 1971, decidió iniciar su carrera literaria. Debutó en 1984 con Homecoming, un libro de poesía, género que no ha dejado de compaginar con el de la narrativa. Escribe en inglés por haberse formado como escritora fuera del territorio dominicano. Se hizo conocida en el mundo literario con De cómo las muchachas García perdieron el acento, aunque sus demás novelas tuvieron una aceptación inmediata en la crítica y el los lectores. Mencionamos solo algunas: Antes de ser libres, En el tiempo de las mariposas, En el nombre de Salomé, Yo,Para salvar el mundo, El cafecito y Cuando la tía Lola vino de visita.

208. La Fundación Hermanas Mirabal fundada el 12 de noviembre de 1992 es la responsable de la creación de la casa-museo, la cual fue concebida para mantener viva la historia del pueblo dominicano y rescatar la memoria, la vida, el pensamiento y los ideales que simbolizan estas tres heroínas, así como también valorar las actividades de resistencia durante la lucha por la libertad, la justicia y los derechos humanos en la República Dominicana. Esta casa en la que las tres hermanas vivieron los últimos diez meses de vida y guarda intacta sus pertenencias, abrió sus puertas por primera vez al público en el año 1965, para luego reabrir con el concepto de casa-museo el 8 de diciembre de 1994. Este museo cuenta además con una biblioteca, librería y una tienda de recuerdos. En los jardines fue ubicado un pequeño panteón diseñado por el arquitecto Rodolfo Pou que es una fuente de agua que simboliza la continuación de la vida con las tumbas de las tres hermanas Mirabal y Manolo. La Fundación Hermanas Mirabal trasladó los restos de las hermanas y del esposo de Minerva desde el Cementerio Municipal de Salcedo al Mausoleo en noviembre de 2000 al cumplirse el 40 aniversario del asesinato de las mariposas y de su chofer Rufino de la Cruz.
209. En 1981 se celebró en Bogotá, Colombia, el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, donde se decidió marcar el 25 de noviembre como el Día Internacional de la Eliminación de la violencia contra la mujer, recordando el asesinato de las hermanas Mirabal. La propuesta para que se celebrara en esta fecha la realizó la República Dominicana con el apoyo de 80 países. En 1993 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la propuesta y el 17 de diciembre de 1999, la Asamblea General de las Naciones Unidas oficializó esta conmemoración.

LA RELACIÓN DE TRUJILLO CON LAS MUJERES

El trujillato, como se denomina al período de treinta y un años (1930-1961) de dictadura de “El jefe” o “El Benefactor” como se lo llamaba a Trujillo en la República Dominicana, se ha convertido para gran parte de los dominicanos en una herida histórica a causa del terror, las torturas, los asesinatos y las terribles persecuciones que padecieron por el Servicio de Inteligencia Militar. La narrativa dominicana de la segunda mitad del siglo xx repite incesantemente

este trauma histórico a través de las novelas del dictador o de aquellas que lo mencionan de manera incidental. Las palabras del escritor también dominicano Junot Díaz ilustran este sentimiento dominicano: “Hay traumas, experiencias, hay cosas que nosotros hemos pasado, que hemos sufrido que nos unen como comunidades, pero que también ayudan a formar a todos los individuos en esta parte del mundo.” (Entrevista a Junot Díaz, Kolesnicov, 2009).

El trujillato se distinguió por sus múltiples tácticas de intimidación, chantaje, censura, represión, persecución, tortura, encarcelamiento, destierro, espionaje, matanzas injustificadas y además dominó la política, la economía y la cultura de República Dominicana: “La universidad no es un buen lugar para las mujeres en estos días. Está llena de comunistas y agitadores que quieren derrocar al gobierno... ¡Pero le hemos enseñado su lección a esos profesores!” (p.151) Durante la mayor parte de su gobierno, Trujillo solo autorizó un partido -el Partido Dominicano- como forma legal de organización política, manipuló los resultados de las elecciones nacionales para mantenerse en el poder, monopolizó los medios de comunicación, restringió y censuró la participación ciudadana, no respetó los derechos humanos y marginó, acosó y eliminó a intelectuales, contrincantes, o a todas aquellas persona que sentía que lo estaban amenazando, acorralando o poniéndolo en evidencia, tal es el caso de las hermanas Mirabal: “Como no acepto acostarme con él, pasan tres semanas antes de que el Jefe nos reciba. Por lo que sabemos, Mamá y yo estamos bajo arresto, pues no nos permiten irnos del hotel y esperar en casa.” (p.170)

Lo curioso es que durante las décadas del 30 y 40 Trujillo contó con el apoyo del incipiente movimiento feminista dominicano, especialmente porque les promete y finalmente concede, el sufragio universal en el año 1942. Sin embargo, también es cierto que muchas de estas mujeres manifestaron su desencanto y desagrado por el comportamiento de Trujillo, hecho que las hizo tener que luchar desde la clandestinidad o el exilio contra el régimen del dictador: "Así fue como entre esas paredes cubiertas de retratos, entre ellos el del El Jefe, se fundó el Movimiento Catorce de junio. Nuestra misión era la de efectuar una revolución interna y no esperar un rescate del exterior." (p.251).

La escritora puertorriqueña Myrna Herrera Mora se ha dedicado en muchas de sus investigaciones a presentar su interpretación sobre el perfil femenino de la lucha antitrujillista en República Dominicana y en Puerto Rico. En su libro *Mujeres dominicanas 1930-1961 antitrujillistas y exiliadas en Puerto Rico* manifiesta que la intervención de las mujeres siempre se produjo de manera desafiante y que accionaron en organizaciones oficiales y clandestinas que denunciaban y rechazaban la dictadura de Trujillo siempre que podían. Diferentes historiadores concuerdan en que la oposición de las mujeres, anónimas y conocidas, contra el régimen trujillista fue uno de los muchos elementos que contribuyó a la disolución del mandato del dictador. Se conocen varios testimonios que confirman la habilidad y el ingenio que tenían las mujeres para esconder en la ropa de sus hijos, en las suyas propias, y en elementos de tocador las propagandas antitrujillistas, dinero e información sin ser descubiertas. Estos simples y silenciosos actos de rebeldía contra el poder tiránico dan muestra de la valentía y el coraje de estas mujeres

que se jugaban la vida en pos de sus ideales, no solo por ellas y sus familiares, sino también por todo el pueblo dominicano que era subyugado, destruido y manipulado por la crueldad de El Jefe: "La ley necesita faldas. Es hora de que las mujeres participemos en el gobierno del país". (p. 23)

NARRATIVA CONTEMPORÁNEA DOMINICANA

La maquinaria represiva del régimen no fue disuelta con la desaparición de Trujillo por lo que la preocupación de la mariposa Mirabal que siguió viva hasta el 1 de febrero de 2014 fue que no nos olvidásemos del sacrificio de sus hermanas y de tantas otras personas conocidas o no que tuvieron un papel fundamental en un momento determinado de la historia: "Mi misión y responsabilidad es mantener viva la memoria de mis hermanas y reflexionar sobre los nuevos compromisos que demanda de nosotros nuestro país." (p.22) Recién en el año 2009 Dedé presenta su libro de memorias *Vivas en el jardín* con el interés de que las nuevas generaciones conozcan su historia y el de todos los dominicanos por lo que no solo relata intimidades de sus hermanas sino también la vida y la lucha de sus respectivos maridos, en especial la de Manolo Tavárez, compañero en política y en al amor de Minerva, cuyo carácter noble y carismático representa un verdadero contraste con la bestialidad y brutalidad de Trujillo. Julia Álvarez afirma en el prólogo del libro de Dedé:

> No puedo evitar pensar que este era el libro que me hubiera gustado tener en mis manos cuando escribí En el tiempo de las mariposas. Pero quizás si este testimonio maravilloso hubiera existido, yo no habría sentido la necesidad de novelar una historia ya tan bien contada por una de sus protagonistas. (p.13)

Es oportuno destacar también los aportes literarios de otros dos miembros de la familia, por un lado el libro *El camino que traigo conmigo* (2011) de Minou Tavárez Mirabal, hija de Minerva y Manolo, y *De espigas y de fuegos* (2004) de Leandro Guzmán, esposo de María Teresa. Estos tres textos comparten el mismo propósito, el valorar a toda una generación excepcional de mujeres y hombres que lucharon y entregaron sus vidas defendiendo sus ideales, capturar la atención de las generaciones más jóvenes y mantener encendida la llama de la libertad.

La narrativa actual de la historia dominicana y de autores como Julia Álvarez intentan entender ese pasado vivido para poder aprender de él y comprender todos los procesos que contribuyeron a formar la sociedad que es en la actualidad la República Dominicana. Los escritores de la nueva novela del trujillato no tienen la actitud de muchos otros, quienes no quieren recordar o cuestionar los hechos históricos, sino que insisten en la reconstrucción de ese pasado dictatorial para poder construir y dejar un mejor futuro para todos los dominicanos.

Las diferentes y constantes transformaciones sociales-culturales-políticas-económicas de las que hemos sido partícipes como el hecho de dar a conocer y sacar a la luz testimonios de

cantidad de personajes y voces hasta el momento silenciadas y desacreditadas por la Historia Oficial han posibilitado el surgimiento de diferentes actores sociales. Esta irrupción de nuevas historias es lo que ha generado una tensión entre memoria e historia permitiendo que surjan y se conozcan nuevas miradas, nuevas percepciones que se expresan a través del discurso literario de la misma historia. El historiador e investigador dominicano Frank Moya Pons sostiene que hay que revalorizar y desentrañar la "otra historia", aquella de los que nunca tuvieron voz, las minorías, los grupos étnicos que integraron la identidad del dominicano, el aporte histórico de la juventud, las mujeres, los marginados y excluidos del disfrute de los bienes de producción, así como la historia de los pueblos, barrios y provincias.

Con los elementos que proporciona el revisionismo histórico, se intenta revalorizar los aportes de todos aquellos personajes ausentes del paradigma patriarcal, machista, hegemónico trujillista, pero muy especialmente se quiere revalorizar el rol de las mujeres, como el de las hermanas Mirabal, excluidas de todo espacio público, político, cultural y social. En síntesis, la narrativa de Julia Álvarez establece una tensión con lo propuesto por la historia convencional y oficial que siempre ha presentado de una sola manera los hechos históricos durante la dictadura de Trujillo al proponer esa "otra historia", la negada, la no aceptada o silenciada y permite que los nombres de Minerva, Patria y María Teresa se difundan en el mundo y en Estados Unidos. *En el tiempo de las mariposas* saca a la luz testimonios de violencia y represión ignorados y minimizados por años y desafía con audacia y valor acontecimientos que la historia oficial ha tratado de ocultar o negar.

Desde su condición de híbrida cultural caribeña Julia Álvarez se erige como modelo de resistencia al revisar, reinterpretar y dar a conocer una mirada, muy personal por cierto, sobre la dictadura de Rafael Trujillo, las hermanas Mirabal y la cultura dominicana. Escribe la vida de las hermanas Mirabal para entender ella misma el valor de estas mujeres, y dirige además la novela para todos aquellos lectores ajenos a la historia dominicana para que entiendan el sufrimiento que padeció su pueblo en tiempos de Rafael Trujillo. En la parte final de *En el tiempo de las mariposas* que denomina *Posdata* revela lo siguiente:

> …Pues yo quería sumergir a mis lectores en una época de la vida de la República Dominicana que creo que, en última instancia, solo puede ser aprehendida por la ficción, para ser redimida por la imaginación. Una novela después de todo, no es un documento histórico, sino una manera de viajar por el corazón humano. (170:1)

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Julia. 1995. *En el tiempo de las mariposas*. Buenos Aires: Editorial Atlántida.
- Gómez Sánchez, Fiume Bienvenida. 1999. *Minerva, Patria y María Teresa, heroínas y mártires*. Santo Domingo: Cocolo.
- Guzmán, Leandro. 2004. *1J4 De espigas y de fuegos*. Aportes para la memoria. Santo Domingo: Editora de Colores.

- Herrera Mora, Myrna. 2008. *Mujeres dominicanas 1930-1961: antitrujillistas y exiliadas en Puerto Rico*. Puerto Rico: Isla Negra.
- Kolesnicov, Patricia. 2009. Entrevista con Junot Díaz. Feria del libro Argentina. Buenos Aires, 3 de mayo.
- Mirabal, Dedé. 2010. *Vivas en el jardín*. Memorias. Santo Domingo: Aguilar.
- Moya Pons, Frank. 1962. *La Otra Historia Dominicana*. Santo Domingo: Aguilar.
- Richard, Nelly. 2005. "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana" en *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Daniel Mato. Buenos Aires: CLACSO. pp. 455-470.
- Tavárez Mirabal, Minou. 2011. *El camino que traigo conmigo*. Santo Domingo: Editora Impretur.

MÓNICA VANZETTI

Magíster en Culturas y Literaturas Comparadas UNC. Profesora y Traductora de Inglés. Miembro integrante de varios equipos de investigación de la Facultad de Lenguas UNC y expositora en Jornadas y Congresos Internacionales y Nacionales de Literatura presentando trabajos relacionados con la importancia del espacio, la identidad, el género y la resignificación de la historia en autores caribeños y chicanos. Además de investigar sobre la literatura caribeña y chicana, profundiza en sus disertaciones sobre la relación que existe entre la literatura y la ecología haciendo foco en la

relación del hombre con el mundo natural-animal desde la perspectiva de la crítica literaria ecológica y el ecofeminsimo. Docente titular y Coordinadora de las carreras de Lengua y Literatura e Inglés del Profesorado Gabriela Mistral de Villa María.

“Contra-escritura y opacidad: la inscripción de la mujer caribeña en Ancho Mar de los Sargazos de Jean Rhys”

Florencia Verónica Perduca

LAS MUJERES CARIBEÑAS PUEDEN HABLAR

TRADICIONALMENTE, GRAN PARTE DE los críticos poscoloniales (Said, 1978, 1983; Spivak, 1985, 1988, 1999; Parry, 1987) han explorado la condición de la figura femenina poscolonial como la de un ser que “no puede hablar”, que no puede transformarse en agente de su propia voz al estar atrapada en medio de dos discursos en conflicto (centro/margen; ser/otredad; voz/silencio). Sin embargo, ciertos teóricos poscoloniales (Bhabha, 1994; Cixous, 1975a; Parry, 2004; Pratt, 1992) intentan liberar a la mujer poscolonial de la violencia epistémica de ese espacio maniqueo y la ubican en un “tercer espacio” lingüístico y cultural, un lugar liminal en el cual se puede recuperar la voz de los sujetos silenciados. No obstante, aún se sigue percibiendo el espacio, el cuerpo y la voz de la mujer poscolonial como el “no lugar”, al menos desde el discurso de la teoría crítica. De hecho, a nivel teórico, se suele citar a la teórica india Gayatri Chakravarty Spivak (1988ª : 284-7), quien refiere a la mujer poscolonial como “el subalterno del subalterno”. Esta noción implica una doble sujeción a dos fuerzas centrípetas en pugna, es decir, al discurso patriarcal de la cultura propia y al discurso colonial de la

cultura otra. Para Spivak (1988b: 114-116), la mujer poscolonial no es sino un efecto discursivo, dado que no parece haber escape alguno a la violencia epistémica del discurso falo-logocéntrico imperial. No obstante, Spivak es conciente de que esta aserción de la teoría poscolonial conduce, inevitablemente, a un *double bind* Derridiano que acaba reforzando el mismísimo discurso que se buscaba deconstruir.

La única salida, entonces, sería la deconstrucción del discurso/pensamiento colonial mediante la apropiación del silencio. Es en este sentido que "la subalterna no puede [no debe] hablar". Spivak (1988a, p. 294), plantea que la voz, o la subjetividad, de la subalterna puede ser detectada "solo por una opacidad inaccesible circunscripta a un texto interpretable", una presencia representada solo por una ausencia. Esta opacidad es una marca de alteridad, pero también de autenticidad, puesto que resiste toda colonización al existir por fuera y más allá de todo sistema de representación. Benita Parry (1987) y Sara Suleri (1992) desarrollan esta noción sosteniendo que la mujer poscolonial puede construir un contra-discurso, desde la creatividad de la lengua literaria, e inscribir un espacio de diferencia cultural e identitaria. Edouard Glissant (2010), por su parte, plantea que la opacidad allana el terreno hacia un *détour*, un camuflaje discursivo que desmantela la violencia epistémica de los discursos hegemónicos. Glissant sostiene que la opacidad habilita lo que Homi Bahbha (1994) denomina un tercer espacio, una zona liminal en la que se (re)construye un espacio relacional de enunciación identitaria.

El poeta y crítico cultural martiniqueño Edouard Glissant arguye que, al utilizar la poderosa y sutil máscara de la opacidad, la literatura puede lograr escapar de la trampa de los discursos coloniales y del *double bind* de las teorías poscoloniales. Esto se ve plasmado en textos de un sinfín de escritoras poscoloniales de las ex colonias británicas que no solo desafían sino también deconstruyen la violencia epistémica de la teoría poscolonial occidental. Y lo logran, como en el caso del Caribe, mediante la aculturación y la hibridación de la lengua inglesa en pos de la inscripción de la cultura caribeña. En consecuencia, mientras que la teórica poscolonial Gayatri Spivak (1985) construye a la mujer poscolonial como al "otro silenciado" al decir que la mujer poscolonial "no puede hablar", las escritoras poscoloniales, mediante estratagemas deconstructoras, tales como la contra-escritura (Ashcroft et al, 1995; Thieme, 2000; Mardorossian: 2005) y la opacidad (Glissant, 1997; 2002; 2010), han logrado inscribir a la mujer como un "ser hablante" al plasmar en la semiótica de sus obras, en sus personajes femeninos y en su propia voz narrativa a una mujer que "*puede* hablar".

Tal es así que la estilística, textura y literaturidad de la autora dominicana Jean Rhys caracterizan la manera en que la literatura caribeña de las ex colonias británicas se ha descolonizado. En su novela *Ancho mar de los Sargazos*, la autora recurre a la contra-escritura, al relato enmarcado y la precuela, y se apropia del idioma inglés para construir una trama aparentemente inteligible para los angloparlantes, dado que el texto se enmascara como un mero hipertexto de la novela vitoriana *Jane Eyre* de Charlotte Brontë. Pero en este entramado, Jean Rhys imbuye, muy sutilmente, un sistema semiótico caribeño mediante cápsulas culturales, opacidades

textuales e indeterminancias de significado. De esta manera, inscribe la diferencia cultural en el nodo del texto como un silencio impenetrable para los que desconocen la cultura caribeña y, paradójicamente, como una voz distintiva para los que reconocen la polifonía de la literatura poscolonial. Jean Rhys ha impreso signos de caribeanidad en sus textos y, con sus múltiples significancias, ha logrado representar la riqueza de la hibridación cultural, la reconstrucción identitaria y la inscripción de la voz y la figura femeninas en el caribe poscolonial.

Jean Rhys representa metonímicamente a las escritoras de las ex colonias británicas que han logrado echar por tierra la silenciante binaridad de la teoría poscolonial, al posicionarse en un tercer espacio liminal en el que, mediante la apropiación, transformación y la aculturación de la lengua inglesa (Cixous, 1975ª: 12; Kachru, 2004: 67; Mardorossian, 2005: 3), han logrado inscribir la voz de la mujer y de la cultura caribeña. De esta manera, mientras que la teoría poscolonial refuerza la representación de la figura femenina poscolonial como la un 'otro silenciado', la literatura, vista como el espacio de *différance* que plantea Jacques Derrida (1978: 292), se erige como el lugar que "diferencia y difiere" al proveer un sinfín de conexiones, contextos y correlatos que permiten reinscribir a la mujer como un 'ser polifónico'.

LA INSCRIPCIÓN DE LA DIFERENCIA

Hablar o no hablar en ingles. Esa parece haber sido la cuestión de los sujetos de las ex colonias británicas. De hecho, la búsqueda de un espacio de enunciación en el cual se logre articular dialécticamente los diversos discursos en pugna ha sido el quid de la cuestión para aquellos sujetos que buscaron (re)inscribir su identidad desde la lengua. Fue así que el inglés como la "lengua madre" del colonizador pronto se transformó en la "lengua madrastra" del imperio y, eventualmente, mutó en la "lengua otra" de los (des)colonizados (Kachru, 1992: 10). El gran dilema de los sujetos de las ex colonias británicas fue lograr habitar un espacio de identidad lingüística y cultural desde el cual poder *hablar*, desde el cual poder recuperar la voz del ser y el eco de la cultura, dos reverberaciones que aún resonaban a pesar del vacío provocado por la colonización.

En lo que atañe a las escritoras poscoloniales del caribe, esto revistió mayor complejidad. En términos de Gayatri Spivak (1988a), ellas se vieron atrapadas en un espacio de "doble sujeción", al ser "habladas" por el discurso patriarcal caribeño y por discurso imperial anglosajón, lo cual les impidió construir un espacio propio de enunciación. No obstante, varias escritoras caribeñas paradójicamente hallaron su propia voz en el silencio, e inscribieron la cultura propia, el caribe, desde la lengua otra, el inglés. Algunas escritoras se apropiaron del inglés y lo transculturaron al utilizarlo como un simple medio de expresión y de resignificación de la cultura caribeña. Como bien ha argumentado Jean Rhys, "la lengua que una utiliza no es importante, lo que sí es importante es la forma de ver el mundo imbuida en esas palabras" (Carter & Brumfit, 1995: 314). Lo que la autora aporta desde su reflexión es el uso instrumental que

ella hace de la lengua inglesa como *lingua franca*, o medio internacional de expresión, para representar su propia cultura ante el resto del mundo.

Al igual que otras autoras poscoloniales que aculturan o "nativizan" la lengua inglesa, es decir, "utilizan elementos transferidos de su lengua materna en los casos en los que el inglés británico carece de vocablos que expresen un concepto en particular" (Surendran, 2002: 51-57), Jean Rhys ha inscripto también en su novela un inglés acriollado y diversas marcas dialectales del patois. Este proceso de transposición lingüística también se conoce como "transliteración o translexificación" (Lefévere, 1992: 10). Esto implica la introducción de prestamos lingüísticos y tropos de la lengua fuente para imprimir signos de la cultura [caribeña/dominicana] en el texto escrito en lengua inglesa. Por ende, la lengua inglesa se utiliza meramente como un medio de expresión para transliterar la realidad, cosmovisión y subjetividad caribeñas y para plasmarlas por escrito. La translexificación sugiere que no siempre existe una traducción semántica entre culturas. De hecho, los significados denotativos de la cultura caribeña no siempre son traducibles, dado que existen ciertas musicalidades o sustancias fónicas en las palabras [caribeñas/dominicanas] que son artefactos culturales únicos, con un valor estético y cultural intrínseco, que no existen en la lengua inglesa.

En el caso particular de la autora dominicana Jean Rhys y de su novela *Ancho mar de los Sargazos*, esto se ve claramente reflejado en el uso de la contra-escritura (o *writing back*, Ascroft 1995; Thieme 2000; Mardorossian, 2005). Mediante el uso sistemático de la transliteración, Jean Rhys escribe en inglés y, sin embargo, sus textos

no pueden ser entendidos o decodificados dentro de un universo de sentido euro-céntrico, dado que denotan y connotan muy vívidamente el rasgo distintivo del ser caribeño o de la "caribeanidad". Si bien están impresos en el texto en inglés, las palabras y los tropos del caribe logran permanecer por fuera del texto, extranjerizándolo y produciendo un extrañamiento que da cuenta de un espacio liminal de hibridación lingüística y cultural. Edouard Glissant (2002) refiere a este fenómeno como opacidad textual, dado que el texto escrito en inglés promete inteligibilidad y transparencia, pero los múltiples sistemas semióticos foráneos imbuidos en el texto, en este caso afro-jamaiquinos, dificultan el entendimiento. Estas opacidades textuales, constituyen lo que Glissant denomina una contra-poética, que no es sino el lugar y el rasgo distintivo de la cultura, también han sido leídos como indeterminancias de significado o silencios textuales que inscriben lo indefinible, inasequible y elusiva que es la cultura caribeña.

Paradójicamente, estos espacios de silencio, tal como los interpretan Tillie Oken (1965), Debra Castillo (1992) y Adam Jarowski (1997), constituyen un contra-discurso complejo, y culturalmente codificado, que no debe ser visto como lo opuesto a la voz, sino como un sistema semiótico suplementario. De esta manera, el silencio y la opacidad textual, tradicionalmente caracterizados como pasividad, se interpretan como una respuesta activa y como un acto de resistencia. De hecho, la práctica del silencio activo transmite un mensaje aún más fuerte, dado que está intrínsecamente relacionado con la *decisión de no hablar*, o de no ser explícito, claro e inteligible en la escritura. De allí que el discurso literario poscolonial, con su contra-escritura y su contra-poética, es decir, sus transliteraciones,

opacidades textuales e indeterminancias de significado, se mantenga por siempre encriptado, impenetrable e inasequible ante la mirada imperial. Esta estrategia discursiva plasma en el texto, no solo un espacio de descolonización, sino también la inscripción del lugar de la diferencia. Sin embargo, Glissant aclara que esta estratagema de diferenciación no es esencialista ni reduccionista, dado que el caribe se mantiene por siempre indefinible. Desde la opacidad, el caribe se reformula relacionalmente y se inscribe como una identidad dinámica, como una cultura en proceso, como un constante "estar siendo" (Brathwaite & Glissant, 2010) en el que lengua y cultura se hibridan y acriollan en un espacio fronterizo de reconstrucción identitaria.

LA CONTRA-ESCRITURA: LA TRANSLITERACIÓN DE LA CULTURA

Jean Rhys, nacida en 1890 en Dominica de padre galés y madre criolla de ascendencia escocesa, puede ser analizada como una sinécdoque de la primera generación de escritoras caribeñas que se apropiaron de la lengua inglesa para inscribir la ambivalencia del proceso de colonización, dado que fue una de las pioneras en imprimir dialécticamente su propia caribeanidad desde la lengua inglesa. Su obra plasma la sujeción de la mujer caribeña, atravesada por discursos en pugna en lo referente a la etnia, el género, la clase social y la sexualidad. Lo que se pone de manifiesto en sus escritos son las ambivalencias y las contradicciones que subyacen a una voz narrativa que habita entre dos géneros, lenguas, culturas y posturas

ideológicas. Y lo que se inscribe es el proceso dialógico que ha posibilitado la individuación de la autora como hablante anglo-caribeña acriollada. Jean Rhys no solo crea una representación literaria del caribe, sino también del inglés caribeño acriollado y de la caribeanidad como dinámicos, indefinibles, en devenir, en proceso. Esto se ve sintéticamente encapsulado en la novela *Ancho mar de los Sargazos* (1966) como contra-escritura de la novela canónica inglesa, *Jane Eyre* (1847), escrita por la autora Charlotte Bronte. La novela victoriana está centrada en el viaje iniciático de Jane, una niña británica que, en primera persona, relata su fantástico rito de pasaje de huérfana desposeída a potencial dueña y señora de Thornfield Hall ante la inminente boda con su propietario, Edward Rochester. Sin embargo, este sueño, casi hecho realidad, se ve opacado y frustrado por la existencia de una mujer caribeña, Bertha Mason Rochester, la verdadera dueña y señora, cuya 'locura' la ha mantenido 'recluida en el desván' de un ala 'abandonada' de la mansión.

Jacques Derrida (1972) y Hélene Cixous (1975b) sostienen que la contra-escritura constituye un movimiento precursor de cambio, dado que construye un espacio en el que se logra inscribir una posible subversión de la "lógica" o la "violencia epistémica" impuesta por las estructuras de poder del falo-logocentrismo. Jean Rhys recurre a la contra-escritura para denunciar la construcción de la sujeción, la pasividad y la otredad de la mujer caribeña en el texto canónico inglés pero, en particular, la utiliza instrumentalmente para trazar las huellas de la caribeanidad y de la femineidad como contra-discurso. Como bien lo plantea Héléne Cixous (1986: 880) "la mujer debe inscribir su ser para imprimir su entrada a la historia, que siempre se ha basado en su supresión [...] para transformarse en su

propio agente en cada sistema simbólico y en cada sistema político". La novela *Ancho mar de los Sargazos* entrama la reconstrucción de la identidad de Bertha Mason Rochester mediante la escritura de una precuela representada por un fluir constante, una multiplicidad de voces y de conciencias que deconstruyen la lógica binaria del discurso hegemónico británico. La trama entrecruza categorías de etnia, raza, género, clase social y sexualidad para dar cuenta de la manera en que la interrelación de todos estos factores forja la representación identitaria de la mujer caribeña. De hecho, la precuela, como contra-escritura, se propone evidenciar que la identidad de la mujer caribeña enmascarada en la 'locura', 'sujeción' y 'aislamiento' de Bertha Mason Rochester, no es sino un efecto discursivo, lo que la violencia epistémica de dos discursos hegemónicos en pugna, el colonial británico y el patriarcal caribeño, imponen sobre el cuerpo, la voz y el espíritu de la mujer.

La precuela, entonces produce un desplazamiento metonímico en el cual la locura, el encierro y el asilamiento de Bertha Mason, como partes o fragmentos 'constitutivos' de su devenir británico, se desdibujan y se amalgaman en la totalidad de su ser caribeño al volver a sus raíces como Antoinette Cosway. La precuela refracta un tiempo y un espacio anteriores, en los cuales Antoinette recupera su nombre original, es la protagonista de su propia historia, e intenta forjar su identidad en la dinámica de la interrelación con blancos, negros y mulatos para reconstruir la hibridez y el acriollamiento de su ser. Instrumentalmente, Jean Rhys decide situar *Ancho mar de los Sargazos*, en una época anteriora la de su hipotexto, *Jane Eyre*, como si hubiese querido escribir la precuela de la precuela. La novela de Jean Rhys se contextualiza en el período pos-emancipatorio [de la

esclavitud] jamaiquino alrededor de 1808, en el cual "las castas legales de la esclavitud [fueron] reemplazadas por las más complejas divisiones de clase, raza y etnia dentro del sistema de estratificación pos-abolicionista" (Mardorossian, 2005: 81). Jean Rhys parece haber querido inscribir en el contexto socio-histórico de su novela el proceso de mestizaje y acriollamiento. Pero, ante todo, el mismísimo principio de un movimiento de liberación jamaiquino que culminaría en el Rastafarianismo, en la jamaica pos-colonial (cuatro años antes de la publicación de la novela). La historia de Antoinette [Bertha] Cosway Mason Rochester no es sino la representación de la experiencia jamaiquina desde 1808 hasta 1966: esclavitud, emancipación, colonización, mestizaje, acriollamiento, independencia, transculturación.

La precuela se divide en tres partes, cada una narrada desde una perspectiva diferente, de manera de ofrecer distintas miradas sobre la sujeción de mujer caribeña como representación de las raíces de la cultura. La primera parte está contada desde la voz de Antoinette en primera persona y se sitúa en jamaica en 1808. Este giro en tiempo, espacio y focalización permite deconstruir a Bertha Mason como efecto discursivo imperial yendo a las múltiples causas de su devenir identitario. Esta parte explora la manera en que etnia, raza, género, nacionalidad y sexualidad se articulan en el personaje de Antoinette como blanca acriollada, y manera en que Rochester la transforma en su "marioneta" y en "silencio". Sin embargo, cabe destacar que, en esta parte, Edward Rochester esta enmarcado en la narrativa de Antoinette y a modo de contra-escritura se inscribe como innombrable; solo existen muy sutiles referencias a su persona y queda reducido a un mero "él". Jean Rhys también explota esta

sección para imprimir una visión fragmentada, desorientada y elusiva de la realidad. El relato enmarcado en el que la voz de una Antoinette adulta, no sabemos si atrapada en el desván en Thornfield, o en su hogar en jamaica antes de la boda con Rochester, se yuxtapone con la voz de la inocencia y el extrañamiento de su niñez, pone de manifiesto la medida en que Antoinette como representación del caribe/jamaica se ve atrapada entre dos discursos en conflicto en lo referente a su identidad. Sin embargo, lo más llamativo es que la voz adulta no logra 'ordenar' el discurso, o subordinar la voz, de la niña. Lo que prima es la ignorancia, la desfamiliarización y la falta de conciencia sobre las raíces. Antoinette parece no entender las implicancias de su ser como blanca criolla, de padre anglosajón y madre criolla pero descendiente de tres generaciones de esclavistas. Tampoco logra una comprensión cabal del secreto que guarda la terrible historia de su familia, no solo perteneciente a la clase plantacionista sino también a la cultura esclavista. Lo que se pone de manifiesto es una marca de opacidad en su propia historia al no entender que ella es víctima de la colonización pero, a la vez es, por herencia, victimaria de la esclavitud. Esa condición oximorónica en el nodo de su ser, una vez más parece representar a la experiencia caribeña/jamaiquina. Como bien lo describe Kamau Brathwaite (2010), el acriollamiento es el proceso de aculturación de los negros a las normas de los blancos y viceversa, un proceso de transculturación en el que ambas culturas se ven implicadas y transformadas. Lo que se vislumbra también como contra-discurso es el hecho de que los discursos en pugna que permean la personalidad de Antoinette son pre-existentes a la llegada de Rochester. Las contradicciones de Antoinette son

constitutivas de su personalidad y producto del devenir de sus ancestros y sus raíces. Estos discursos son heredados e inconscientes y quizá sean el principio de la 'locura' o de la falta de conexión con la realidad de Antoinette. Una vez más, el texto de Rhys contra-escribe al evidenciar que Antoinette no se desmorona por la sujeción de Rochester y de la cultura imperial sino por la falta de conciencia sobre su propia historia y por la imposibilidad de dinamizar su identidad.

LA TEXTUALIZACIÓN DE LA OPACIDAD: LA CONTRA-POÉTICA

En Ancho mar de los Sargazos, Jean Rhys explora instrumentalmente el fluir entre dos lenguas, dos conciencias y dos sensibilidades e inscribe su propia proliferación identitaria. La voz narrativa explora la hibridez de su lengua, de su femineidad y de su conciencia, tres rasgos que se encuentran atravesados por dos sistemas de representación en pugna, el británico y el caribeño.De esta manera, lo que se pone de manifiesto y se inscribe es, en términos Derridianos (1981: 183-4), que el "texto" o voz narrativa (en este caso la caribeanidad) altera el orden, la lógica y la identidad del "Libro" o voz narradora (en este caso el inglés). Y al imprimir la subversión del orden establecido por la lengua colonial, se inscribe una voz en proceso de descolonización. De hecho, en lo que atañe a las múltiples capas de sentido, la figura es la de una lengua inglesa hibridizada pero el fondo es sin duda la cultura caribeña; y la

relación dinámica entre ambos hace que "lo que está en los márgenes, o entre líneas, se vuelva parte de la dislocación subversiva de la constitución identitaria del texto" (Derrida, 1981: 103).

El estilo "no transparente" que "inscribe la diferencia" de Jean Rhys puede ser entendido desde la teoría de la opacidad del crítico cultural y poeta martiniqueño Edouard Glissant (1990, p. 191), quien explica que las opacidades textuales no son oscuras sino irreducibles a otros sistemas de representación y, por ende, impenetrables. Glissant, como si abogara en defensa de la estilística de Jean Rhys, explica que el texto poscolonial, "construye un nuevo modo de expresión que no implica crear un 'lenguaje nuevo', paralelo y por fuera de la lengua dominante, sino elaborar un contra-discurso, una relación estratégica de resistencia y subversión de la lengua dominante que se negocia desde adentro" (Britton, 1999, p. 3). Al parecer, para Glissant y para Jean Rhys, el texto poscolonial debería construirse desde la opacidad, como estrategia activa de resistencia, de manera de que este no pueda ser 'leído' desde el discurso hegemónico aún cuando se encuentre *dentro* del discurso hegemónico. De este modo, se deconstruye la noción de Spivak (1988) de que 'el subalterno no puede *hablar* dentro el discurso dominante', dado que se pone de manifiesto que el 'discurso dominante no puede *entender* al subalterno'. Para Glissant (1990: 22-23), las opacidades y los puntos ciegos de la obra literaria pueden ser más significativos que lo explícito y transparente. Por ende, la opacidad como "contra-discurso o contra-poética debe producirse como una presencia *ininteligible* desde adentro de la presencia visible del colonizado, que esconde y revela al mismo tiempo un significado oculto".

La formulación de Glissant sobre la contra-poética tiene similitudes con los conceptos de abrogación, es decir, el rechazo de la lengua estándar dominante, y de apropiación, es decir, la adaptación de la lengua dominante a un contexto específico, que Ashcroft et. al. definen en *The Empire Writes Back* (1995) en relación a las culturas que tienen el inglés como lengua colonial. La contra-poética de la opacidad simultáneamente subvierte y reestructura la lengua y el discurso dominante de manera muy sutil y a veces ininteligible, debido a que lo hace desde adentro. Como bien lo plantea Glissant (2002: 47),el inglés estándar implica "una lengua de tránsito necesaria, un lenguaje común a ambas, pero de algún modo imprevisible respecto de cada una de ellas. [...] Representa el arte de la fuga de una a otra lengua, sin que la primera se anule y la segunda renuncie a manifestarse". Sin embargo, aunque la novela parece inteligible y transparente desde la lengua, la trama y la estructura, lo visible es en realidad lo que Jean Rhys denomina "la punta del iceberg", un décimo de la verdad. La autora construye un sistema de opacidades subyacentes en el texto que lo resignifican desde una profusión de alusiones y cápsulas culturales, universos de sentido, imágenes y tropos netamente caribeños, los cuales podrían pasar totalmente inadvertidos para los que desconocen esos signos de caribeanidad.

Una clara marca de opacidad en el texto de Rhys es la estrategia de representar a negros, criollos (negros) y mulatos, y sus múltiples prácticas culturales y marcas de identidad, desde la perspectiva desfamiliarizada de los blancos, de manera de que la cultura negra se torne por siempre ininteligible, enigmática e impenetrable por la mirada imperial. En *Le discours antillais* (1981), Edouard Glissant

sostiene que a la luz de la "pérdida de la memoria colectiva" y de la "minuciosa borradura del pasado", resultante de una historia sin voces que den cuenta de la esclavitud, es importante que los miembros de las ex sociedades esclavistas "clamen por el derecho a la opacidad" (p. 473) y a "la resistencia al escrutinio de la mirada imperial" (p.227). Glissant sostiene que la práctica más emancipadora y deconstructora es "la producción de obras "opacas" (p.455) de manera de preservar su semiótica como rasgo distintivo de la cultura. *Ancho mar de los Sargazos* imprime el culto de *obeah* como una clara marca de opacidad en el nodo del texto. *Obeah* es un tipo de magia que, como su contrapartida haitiana el *vodoun*, utiliza hechizos fetichistas, *mantras* y cánticos ancestrales, y deriva de tradiciones africanas (Mardosssian, 2005: 73). Luego de su transplantación al caribe, el culto de *obeah* se adaptó al nuevo contexto socio-politico y se transformó en un sincretismo religioso que incorporaba símbolos cristianos. Si bien los esclavistas intentaron prohibir y desterrar la práctica, el culto sobrevivió en su forma más hibridada y acriollada.

El culto de *obeah*, como práctica afro-jamaiquina, se inscribe como opaca en el texto de Rhys, como una presencia nebulosa y ominosa en las vidas de los personajes de todas las etnias y razas. A su vez, se erige como un implícito cultural que escapa a la comprensión de los blancos y que incluso logra que el personaje de Edward Rochester, como desplazamiento metonímico del la colonización, se sienta gradualmente alienado, extranjerizado y escindido hasta abandonar jamaica. Este momento pivotal en la trama de la novela, es de hecho un punto de inflexión en la estrategia discursiva descolonizadora de Rhys, dado que como bien lo plantea

Benita Parry (1987), la tarea de la escritora poscolonial es la de "recuperar los saberes históricamente reprimidos y construir un espacio de enunciación del subalterno a fin de imprimir una nueva concepción de lo nativo como sujeto y agente histórico de un contra-discurso". *En Ancho mar de los Sargazos*, la representación de criollos negros y sus prácticas posibilita entonces la existencia y construcción de contra-significados. El personaje de Christophine, la niñera de Antoinette y principal cultora de *obeah*, es la fuente de un contra-discurso que se origina en función de la históricamente potente práctica de la 'magia negra' en culturas afro-americanas. Ante la presencia de *obeah*, la trama de lo "real" en la novela se oblitera al producirse una articulación entre discursos representacionales en conflicto. *Obeah* da lugar a una proliferación de narrativas y se mantiene por siempre intangible, elusiva e inasequible. Kamau Brathwaite (2005: 25) arguye que el culto de *obeah* ha sido construido por la mirada europea como "superstición, brujería y veneno", mientras que dentro de la cosmología africana y/o caribeña, la práctica ancestral ha sido vista como una "cura, una filosofía, una espiritualidad". En términos de Glissant, una marca de opacidad que inscribe la verdadera voz y significancia de la cultura. Dado que las voces narradoras de las tres partes de la novela, Antoinette, Rochester y Gace Poole, pertenecen a una etnia diferente, y ven el mundo africano-jamaiquino desde sus propios marcos de referencia, la experiencia caribeña, representada por el culto de *obeah*, se torna ilegible, impenetrable e indominable, puesto que la opacidad de su sistema semiótico escapa la mirada imperial. Paradójicamente, las voces narradoras 'hablan' pero la voz narrativa, la historia y la experiencia del caribe, se silencia dentro de la voz

imperial. Y ese silencio, no es sino la prueba fehaciente de un contra-discurso. La practica del silencio es una estrategia de poder y no un signo de debilidad, y deconstruye el binario entre silencio y voz, como así también la creencia imperial de asociar al discurso con poder. Los silencios, como marcas de opacidad, se transforman en una forma de habla al ser examinados *en* sus efectos y no como efectos de un sistema opresivo. La inscripción de la opacidad y del silencio en *Ancho mar de los Sargazos* puede ser vista, entonces, como la resistencia a que la cultura afro-americana sea apropiada y malentendida por la mirada imperial. La falta de transparencia y textualización explícita de la caribeanidad y la negritud se transforman en un acto de resistencia, dado que no hay discurso que pueda ser oprimido. De esta manera, al yuxtaponer dos discursos en pugna sobre el caribe, Jean Rhys evidencia y prueba que la identidad caribeña es un efecto discursivo y no una esencia. El caribe se mantiene en términos de Glissant, por siempre indefinible ya que se dinamiza en un espacio relacional de reconstrucción identitaria.

LA TRANSCULTURACIÓN DEL SILENCIO: LAS HUELLAS DE LA CARIBEANIDAD

Jean Rhys como escritora del caribe poscolonial imprime su identidad plasmándola en el dialogismo de la polifonía textual (Bajtín, 1981), un entramado de voces, opacidades y silencios. El texto inscripto se transforma en un espacio de *différance* (Derrida, 1982: 17), u opacidad, y por ende de resistencia al constituir “un espacio fronterizo desde el cual se transgrede” (Cixous, 1975b: 92). El poder

de la inscripción yace en que la escritura "sobrevive" (Derrida, 1976: 69) y escapa a la significación unívoca desde afuera del texto. Cuanto más se releen y replican las palabras, más proliferan en el fluir de significados. Y como argumenta Spivak (1993: 201), a medida que la "tinta de la inscripción se seca", deja una huella de la identidad y la cultura, un trazo que se "resignifica en ausencia de la escritora". La inscripción hace posible que Jean Rhys se apropie de la lengua inglesa y que la recreen forjando un espacio de indecidibilidad textual que aloja todas las posibilidades, voces, lugares, historias, realidades e identidades de la cultura.

Ancho mar de los Sargazos de Jean Rhys se inscribe como "trans-lingüe, trans-semiótico y transcultural", dado que su identidad está caracterizada por un residir entre dos lenguas y entre dos culturas, entre sus múltiples voces y silencios. Significativamente, la autora utiliza el inglés como lengua global o transnacional para reflexionar sobre la transculturación y para textualizar su problemática desde la opacidad, de manera de representar literariamente y técnicamente la paradoja que implica la hibridación de dos sistemas de significación. Mary Louise Pratt (1992) argumenta que la transculturación implica un proceso dinámico mediante el cual el encuentro entre culturas afecta y modifica a las culturas puestas en contacto, y genera una respuesta resistente desde una interacción dialógica, que no implica la desaparición de las tradiciones culturales sino su continuo desarrollo y/o mutación.

Jean Rhys explora y trabaja el tema de la mutabilidad de sentido desde la trama, el personaje central, la atmósfera, el simbolismo y la técnica narrativa. Debra Castillo (1992), Tillie Oken (1995) y Patricia

Ondek (1991) explican que cuando una autora transcultural se niega a que el "texto signifique" tornándolo "ininteligible" o "impenetrable" desde los silencios textuales o vacíos de significados [debido al uso de cápsulas culturales], el lector debe intentar comprender que ese silencio, como acto de resistencia, representa el lugar y la voz de la otra cultura. Como bien plantea Stuart Hall (1990), el carácter discursivo del texto y del sujeto [transculturales] pone de manifiesto su condición de indecidible, mutante y camaleónico. Este rasgo distintivo identitario da constancia de una multiplicidad lingüística y semiótica que elude la mirada y la significación de la cultura dominante. Esta condición oximorónica inscribe, entonces, una pluralidad de voces silenciadas y/o de silencios polifónicos que dialogan dentro del texto y que inscriben la hibridez identitaria de la india poscolonial. *Ancho mar de los Sargazos* de Jean Rhys logra escapar del maniqueísmo de la teoría cuando el texto constituye una contra-escritura y una contra-poética, un contra-discurso que deconstruye la falsa creencia de que la mujer poscolonial *no puede hablar*. La literatura libera a la mujer poscolonial, dado que construye un espacio de elusión y de indecidibilidad en el que las representantes de las ex colonias pueden (re)inscribir el ser, las voces, las opacidades y los silencios como marcas de identidad y de autenticidad que hace reverberar por siempre el eco de la cultura.

REFERENCIAS

- Ashcroft, Bill. (Ed). 1988. *Post-Colonial Studies: Key Concepts*. Londres: Routledge.

- _____ 1995. *The Post- Colonial Reader*. Londres: Routledge.
- Britton, Celia. 1999. *Edouard Glissant and Postcolonial Theory. Strategies of Language Resistance*. Virginia: James Arnold.
- Carter, Roland & Brumfit, Christopher. (Eds.). (1984). *Literature and Language Teaching*. Oxford: Oxford University.
- Castillo, Debra 1992. *Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism*. Nueva York: Cornell University.
- Bhabha, Hommi .K. 1990. *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- _____1994 . *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bajtín, Mijaíl .1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas.
- Bai, Meera. 1996. *Women's Voices: The Novels of Postcolonial Women Writers*. Nueva Delhi: Prestige Books.
- Boehmer, Elleke. 1995. *Colonial and Post-Colonial Literature*. Londres: Oxford University.
- Brathwaite, Kamau. & Glissant, Eduard. 2010. *Ensayos Caribeños*. Buenos Aires: Katay.
- Cixous, Helene. 1975a. *The Laugh of the Medusa*. En Cixous, H. & Clément, C. *La Jeune neé* (trans. 1986. The Newly Born Woman).Paris: Union Generale d' Editions.
- _____1975b. *Sorties*. En Cixous, H. & Clément, C. *La Jeune neé* (trans. 1986, The Newly Born Woman). Paris: Union Generale d' Editions.
- _____1986. *The Newly Born Woman*. Paris: Union Generale d' Editions.

- Derrida, J. (1972). *Dissemination*. Chicago: Chicago University.
- _____1976. *Of Grammatology*. (Trans.). Gayatri Chakravarty Spivak, Londres: John Hopkins University.
- _____1978. *Writing and Difference*. (Trans.). Alan Bass. Chicago: University of Chicago.
- _____ 1981. *Positions*. (Trans). Alan Bass, Chicago: University of Chicago.
- Glissant, Eduard. 1981. *Le discours antillais*. Paris: Editions du Seuil.
- _____1990. *Poetique de la relation*. Paris: Gallimard.
- _____1997. *Tratado de Todo Mundo*. Barcelona: El Cobre.
- _____ 2002. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Hall, Stuart. 1990. *Cultural Identity and Diaspora*. En Rutheford, J. (Ed.). *Identity, Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence & Wishart.
- Jarowski, A. (1997). *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Nueva York: Luton de Guyter.
- Kachru, Braj. 1992. *The Other Tongue: English Across Cultures*. Urbana: University of Illinois.
- Kellman, Steven. G. 2000. *The Translingual Imagination*. Lincoln: University of Nebraska.
- Lefevere, André. 1992. *Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context*. Nueva York: MLA.
- Mardorossian, Carine. 2005. *Reclaiming Difference. Caribbean Women Rewrite Postcolonialism*. Virginia: University of Virginia Press.

- Oken, T. 1995. *Silence in Literature*. En Howell Michaelson, P. (2002). *Speaking Volumes; Women, Reading and Speech*. California: Stanford University.
- Ondek, Patricia. 1991. *The Reading of Silence*. California: Stanford University.
- Parry, Benita. 1987. *Problems in Current Theories of Colonial Discourse*. Oxford Literary Review. Vol. 9, No. 1-2.
- Pratt, Mary. Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.
- Said, Edward. W. 1978. *Orientalism*. Londres: Penguin.
- _____ 1983. *The World, The Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University.
- Spivak, Gayatri. Ch. 1985. *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*. Critical Inquiry. No. 12, Vol. 1.
- _____ 1988a. *Can the Subaltern Speak?* En Nelson, C. (Ed.). (1988). Marxism and the Interpretation of Culture. Basingstoke: Macmillan Education.
- _____1988b. *Deconstructing Historiography*. En Guha, R. & Spivak, G. (Eds.). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University.
- _____1993. *Outside in the Teaching Machine*. Londres: Routledge.
- _____1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University.
- Thieme, John. 2000. *Postcolonial Con-Texts*. London: Continuum.

FLORENCIA PERDUCA

Traductora literaria y profesora en inglés graduada del I. E. S en Lenguas Vivas “J. R. Fernández”. Tiene una Maestría en Lingüística y Literatura de la Universidad de Nottingham. Ha dirigido grupos de investigación sobre feminismo y poscolonialidad, interculturalidad y pensamiento fronterizo. Enseña literatura en inglés en el I. E. S. en Lenguas Vivas “Juan Ramón Fernández” y en el ISP “Joaquín V González”, estudios culturales en el ENS en Lenguas Vivas “Sofía E. Broquen de Spangenberg”, estudios poscoloniales en la Licenciatura en Lengua Inglesa de la Universidad Nacional del Litoral y Estudios Latinoamericanos en la UCA. Es autora de recursos materiales y didácticos en lengua, literatura e interculturalidad.

La construcción de identidad femenina en la novela Sofía de los presagios de Gioconda Belli

Diana Lucía Ochoa López

Vestidos de dinamita

Me tengo que ir a comprar las pinturas con las que me disfrazo todos los días para que nadie adivine que tengo los ojos chiquitos -como de ratón o de elefante-. Estoy yéndome desde hace una hora pero me retiene el calor de mi cuarto y la soledad que, por esta vez, me está gustando y los libros que tengo desparramados por mi cama como hombres con los que me voy acostando, en una orgía de piernas y brazos que me levantan el desgano de vivir y me arañan los pezones, el sexo, y me llenan de un semen especial hecho de letras que me fecundan y no quiero salir a la calle con la cara seria cuando quisiera reír a carcajadas sin ningún motivo en especial más que este sentirme preñada de palabras, en lucha contra la sociedad de consumo que me llama con sus escaparates llenos de cosas inalcanzables y a las que rechazo con todas mis hormonas femeninas cuando recuerdo las caras gastadas y tristes de las gentes en mi pueblo que deben haber amanecido hoy como amanecen siempre y como seguirán amaneciendo hasta que no nos vistamos de dinamita y nos vayamos a invadir palacios de gobierno, ministerios, cuarteles... con un fosforito en la mano.

El ojo de la mujer. (1991:100) GIOCONDA BELLI

UNA NOVELA ES UNA creación literaria que corresponde a la ficción, pero también es un documento escrito, producto de la cultura y de un período histórico concreto; por ello desde la sociología de la cultura y los análisis culturales es posible tomarla como objeto de estudio. Así se pueden establecer relaciones entre la literatura y la sociedad, para intentar pasar las fronteras de las ciencias sociales y los estudios literarios y dejar de concebirlas como disciplinas aisladas. Es necesario reconocer que la literatura es el reflejo de una sociedad y su época, tal como lo argumenta Enmanuel Levinas en su ensayo *La realidad y su sombra* (1948), sobre la capacidad que tiene el arte de exponer la existencia misma de la sociedad. Las mujeres siempre han estado involucradas en relaciones de poder que impone la cultura del patriarcado, el que se define como:

> "Una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres; del marido sobre la esposa; del padre sobre la madre, los hijos y las hijas; de los viejos sobre los jóvenes y de la línea de descendencia paterna sobre la materna. El patriarcado ha surgido de una toma de poder histórico por parte de los hombres, quienes se apropiaron de la sexualidad y reproducción de las mujeres y de su

> producto, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetúan como única estructura posible" (Sau, 2001:55).

Es necesario entender que el patriarcado es una estructura que se ha fortalecido gradualmente y ha coexistido con el sistema económico capitalista sin ningún inconveniente. Además se ha perpetuado en el tiempo y está incorporado en la cultura por lo cual pasa inadvertido.Se puede argumentar que el patriarcado es un sistema de relaciones sociales fundamentado en la dominación masculina, legitimado por diferentes instituciones públicas y privadas que favorecen el orden instaurado por los varones quienes oprimen a las mujeres y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y de sus hijos, bien sea por los mecanismos establecidos o con el uso de la violencia.

Las primeras reflexiones académicas que se realizaron para explicar las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres tenían como núcleo la categoría de patriarcado, pero este concepto es reduccionista y no comprende la realidad de todas las mujeres que no solo se enfrentan al patriarcado, sino a relaciones sociales diferentes a las que describe el feminismo hegemónico euroamericano. Es así como los grupos de minorías que han quedado por fuera del feminismo hegemónico han empezado a generar nuevas reflexiones y surge el feminismo contra-hegemónico, post-colonial que abre un espacio para que las mujeres; pobres, indígenas, campesinas, asiáticas, latinas, árabes, negras, musulmanas, africanas, migrantes, gitanas, lesbianas, transexuales…; puedan constituirse como sujetos de derechos con condiciones sociales, económicas y

culturales diferentes a las del feminismo hegemónico, surgen así los otros feminismos para que todas las mujeres puedan escribir su propia historia en la Historia. Hazey Carby exponente del feminismo negro argumenta:

> "La *herstory* de las mujeres negras está entretejida con la de las mujeres blancas pero esto no significa que sean las mismas historias. Tampoco necesitamos que las feministas blancas escriban nuestra herstory por nosotras, pues podemos hacerlo y estamos haciéndolo por nosotras mismas. Sin embargo, cuando ellas escriben su herstory y la llaman historias de mujeres, e ignoran nuestras vidas y niegan su relación con nosotras, ése es el momento en que están actuando dentro de las relaciones racistas y escribiendo así historia" (2012: 228)

La identidad de género es un debate que se enmarca entre lo biológico y lo cultural, entre lo universal y lo particular y también entre la igualdad y la diversidad. Carlos Duque expone:

> La orientación sexual, la identidad sexual y la expresión de género, son el resultado de una construcción-producción social, histórica y cultural, y por lo tanto no existen papeles sexuales o roles de género que estén esencial o biológicamente inscritos en la naturaleza humana. En otras palabras en términos de lo humano, la única naturaleza es la cultura, o mejor, la diversidad y pluralidad de culturas (2010: 2).

En la sociedad occidental la cultura tiene la capacidad de reproducir un discurso hegemónico, donde todo lo que se salga de los cánones es visto como peligroso Doris Sommer en su texto *Las ficciones fundacionales* (2004) pone en evidencia la capacidad que tiene la cultura para imponer un tema y construir tradición y cánones de acuerdo a su conveniencia. Con respecto a esto Carlos Duque en un análisis de la teoría de la performatividad de Judith Butler argumenta:

> De esta forma, el género y el sexo son resultado de actuaciones, de actos performativos [...] que son modalidades del discurso autoritario; tal performatividad alude en el mismo sentido al poder del discurso para realizar (producir) aquello que enuncia, y por lo tanto permite reflexionar acerca de cómo el poder hegemónico heterocéntrico actúa como discurso creador de realidades socioculturales. (2010: 3).

En las novelas de Gioconda Belli se narran sucesos que comprometen a mujeres que revierten su posición en la sociedad y se toman el espacio de lo público para hablar con su propia voz. Gioconda Belli es una mujer blanca que pertenece a la burguesía de Nicaragua.Sin embargo en sus textos los personajes son mujeres de diferentes clases sociales y de diferentes minorías, gitanas, pobres, campesinas, indígenas.... *Sofía de los presagios* (1990), es una de las primeras ficciones de la escritora nicaragüense y aparece después de la llamada liberación feminista que se dio en las décadas de 1960 y 1970 centrada en la liberación de la mujer; cuando a nivel mundial se

organizaban grupos de mujeres que exigían igualdad de derechos y discutían temas como la maternidad, la anticoncepción y la posibilidad de acceder a espacios de la sociedad que hasta el momento habían sido habitados solo por los varones.

La mujer ha sido un sujeto olvidado por la historia y la sociedad, Gioconda Belli en su relato le da voz para que sea protagonista de su historia; "este acto narrativo es un acto de apropiación, que abre espacios para la narrativa femenina, para la enunciación de su ser, en su "ser" y en su "existir"" (Urbina, 2002, p. 12). Al abrir este espacio en la literatura también lo hace en la sociedad, y posibilita una lectura reflexiva de las condiciones en las que vive la mujer, ya que menciona maneras de empoderamiento y emancipación; en este caso, la enunciación emitida por una voz femenina facilita el reconocimiento de la mujer como sujeto de la sociedad. "En un mundo donde el espacio público ha estado y está, por el peso de la tradición, cerrado a la participación femenina, la escritura, ya se trate de novelas, de ensayos o de estudios científicos, firmada por mujeres es una oportunidad esencial para romper esa condición" (Arroyo, 2002: 28).

Las novelas de Gioconda Belli están enmarcadas en el Post-Boom, un movimiento literario propio de las realidades latinoamericanas que surgió como reacción a las diferentes adversidades políticas, sociales y económicas que se vivían en la región, desde dictaduras militares, explotación económica y extrema pobreza de algunos sectores de la población y la organización de grupos sociales y políticos para exigir los derechos de todos los ciudadanos. El Post-Boom le abrió las puertas a los relatos de denuncia, narraciones testimoniales y escritos de autoría femenina;

dejando a un lado la literatura del Boom y la búsqueda de respuestas a las grandes inquietudes existenciales de ser humano y se empezó a tomar la realidad como material para la escritura de ficciones cargadas de una dosis importante de realidad.

Consideramos que las narraciones de Gioconda Belli se encuentran dentro de conceptualización de "literatura escrita por mujeres" y no de la "literatura feminista"; - si bien existe una tendencia de la escritora por demostrar la posición de las mujeres en la estructura social, sus textos no se reducen solo a las problemáticas de las mujeres, sino de la sociedad en general-; debido al contenido social, ecológico, revolucionario, político y el protagonismo y que le da al hombre dentro de sus escritos.

La identidad femenina que Gioconda Belli describe en sus novelas se sale de los estereotipos establecidos por la sociedad tradicional, la mujer es la protagonista de sus novelas e invierte la posición en la que se encuentra históricamente.

Sofía de los presagios fue publicada en 1990, es una novela que permite hacer una aproximación a las relaciones que se establecen entre los hombres y las mujeres, además pone en evidencia la estructura patriarcal de la sociedad y el conflicto manifiesto que se presenta en la relación entre poder y género y las dificultades que deben enfrentar las mujeres de la sociedad latinoamericana para acceder a espacios de poder y lugares de enunciación, territorios que históricamente han sido construidos y dominados por los varones.

El análisis se fundamenta en la historia de Sofía la protagonista de la obra, quien a lo largo de la novela trata de responder interrogantes con respecto a su identidad extraviada y en la búsqueda descubre el poder de su sexo y su cuerpo, asimismo como

la supremacía de los rituales y las ceremonias ancestrales. Sofía es una mujer protegida por poderes mágicos que necesita romper el círculo del abandono para descubrir su identidad, mientras transcurre su historia transgrede los límites establecidos por la sociedad tradicional, tanto desde una perspectiva propia, como desde la mirada que los otros tienen de ella, a Sofía nunca la consideraron parte de la sociedad, era mirada como una extraña y la relacionaban con la oscuridad y la maldad.

Una noche quizá una de las más oscuras para Sofía, en medio de una discusión sus padres deciden separarse y la pequeña de siete años se pierde en el pueblo del Diría y nunca más se reencontrará con su familia. Sofía siempre fue protegida por poderes mágicos y la vida se encargo de darle un nuevo hogar, donde estuvo bajo los cuidados de Eulalia, una madre de la vida que la protegió como si fuera una hija biológica y Don Ramón un hombre adorable y padre adoptivo que se encargo de brindarle a Sofía todo lo necesario.

Sofía se casó muy joven con René, un hombre muy celoso que decidió construir una muralla alrededor de la casa para mantenerla encerrada, ella en medio de la angustia por el aislamiento y el desamor de su marido decide tomar pastillas anticonceptivas para evitar quedar embarazada de aquel hombre que cada noche la usaba para copular y tratar de preñarla, a él nunca le importaron los sentimientos ni las emociones de Sofía. Cuando los padres adoptivos de Sofía murieron se escapó de la casa y se separó de su marido para empezar una nueva vida.

Sofía decide ser madre y empieza a buscar su identidad por medio de rituales milenarios, con elementos de magia y hechicería que la llevaron al reencuentro con su origen y a construir una nueva

identidad. Con el nacimiento de su hija y las fuerzas cósmicas logró cerrar el círculo de la soledad y perdonar a sus padres por el abandono.

RELACIONES DE PODER

En las sociedades tradicionales las relaciones sociales que se establecen entre los hombres y las mujeres, generalmente están determinadas por la estructura patriarcal, que otorga el domino de todos los ámbitos de la vida de la mujer a los varones. Es así como la identidad de las mujeres ha sido elaborada sobre la lógica masculina, y ha sido concebida como tal en cuanto no es varón, es decir, que se reconoce como mujer a partir de Otro.

> La condición que hace a la mujer diferente al hombre es la posibilidad biológica de ser madre, pues solo el cuerpo de la mujer es idóneo para el embarazo y el parto. Los hombres al descubrir el poder que tenían las mujeres en su cuerpo, establecieron el patriarcalismo como mecanismo para extender su dominio a todos los ámbitos de la familia y la sociedad y así ejercer el control sobre la vida. En palabras de Frida Saal:

La circulación de las mujeres a través de las leyes de intercambio y de parentesco que está en el origen de todas las sociedades es también el signo de la primera apropiación. Dada su condición de reproductora, apropiarse de la mujer es apropiarse de la productora de productores y, en consecuencia, es también la primera expropiación." (1991: 32)

El matrimonio es una institución extendida en casi todo el mundo que tiene como finalidad formar una familia, pero a la vez controla a la mujer y de esa manera el poder que ella tiene para reproducir y proteger la vida. Sofía se casa a los diecisiete años con René un hombre educado dentro de la estructura machista que desde un comienzo cela a Sofía y siente rabia por las miradas de deseo que los hombres expresan por ella. En el primer acercamiento que René tiene a la vida de Sofía ya se impone su deseo de macho que tiene que dominar a la mujer:

> René deja de bailar y no le quita los ojos de encima. […] Aprieta los puños de celos y se seca el sudor. Es con él que se va a casar la Sofía, se promete así mismo. Y cuando sea su mujer, nadie más le va a tocar ni un pelo de la cabeza. Él mismo la va a acompañar a la iglesia los domingos y la va a mantener cargada como escopeta de hacienda, preñada, hasta que se le acabe la cinturita y se le pongan dulces y maternales esos ojos oscuros que brillan demasiado, que son un peligro para ella que ni cuenta se da cómo queda viendo a los idiotas que se derriten cuando ella los mira" (Belli, 2007: 23)

En la sociedad tradicional latinoamericana el matrimonio está avalado por la Iglesia católica, que además de promover la sumisión de las mujeres a sus esposos, también declara que las mujeres no deben usar métodos anticonceptivos y deben tener todos los hijos

que dios quiera darles. Las mujeres que no se inscriben en estos cánones sociales, son rechazadas, excomulgadas y muchas veces castigadas por no seguir los mandatos de “dios”.

Sin embargo, Sofía que tiene sangre gitana en su cuerpo, y se resiste a seguir el orden establecido para llevar a cabo su matrimonio, logra convencer a su papá adoptivo para llegar montada a caballo a la ceremonia. Cuando se acercan a la iglesia Sofía tiembla de ansiedad y decide correr en su caballo para calmar los nervios y experimentar la libertad que le brinda el viento al chocar contra su rostro, cuando siente que sus ansias se han calmado regresa al altar sin saber que ese episodio de rebeldía iba a marcar su vida de mujer casada, pues René nunca olvidaría su locura y su falta de control: “No le perdonará jamás que ella se haya atrevido a provocar dudas en los demás. La domará. Ya verá ella cómo se le acaban rápido esos bríos de yegua salvaje” (Ibíd.: 28). En la noche de bodas:

> Como animal salvaje, la hace gritar y le jura que tendrá que pagarle muy caro lo mal nacida que es. […]---Sofía resiste la embestida del miembro enorme de René, hunde las uñas en las sábanas y siente furia por los gitanos que la abandonaron y por haberse casado con un hombre como aquel. (Ibíd.: 29)

René decide encerrar a Sofía como castigo, construye una muralla para rodear la casa y le ordena a los empleados de la hacienda que no la dejen salir: “me hacés el favor de no salir. De esta casa no volvés a salir si no es conmigo” (Ibíd.:34) Sofía empieza a

oponerse a la vida que lleva al lado de René y cada noche cuando el cumple con el mandato de poseer a su esposa ella decide ausentarse de su cuerpo para no sentir:

> Todas las noches, cuando él la toca, trata de desaparecer en su cuerpo. Solo no estando, imaginándose lejos, puede soportar aquella violación cotidiana. No le ha sido tan difícil no estar allí. [...] Mira a René desde la lejanía y asiente con la cabeza antes de cerrar los ojos y sentirlo otra vez jadeando, mientras ella se entrega a fantasías macabras de castración que la librarían de soportar aquella pieza gigantesca que parece querer romperle el corazón" (Ibíd.: 39)

René solo piensa en copular todas las noches para tratar de fecundar a Sofía a ver si así se vuelve más dócil:

> René la observa y piensa que es orgullosa la mujercita, pero que el orgullo se le vencerá con el tiempo y con los hijos que tendrán que llegar porque él cumple religiosamente con su parte de hombre preñador, copulando con ella todas las noches aunque este cansado, aunque ella no haga ningún ruido y solo se quede inmóvil debajo de él con los ojos abiertos viendo para el techo como una estatua fría y bella" (Ibíd.: 36).

A él no le importa si Sofía experimenta placer o malestar, solo le importa que ella quede preñada, porque así su virilidad no quedará en entredicho y logrará el control de la vida y del cuerpo de Sofía.

> La trata como vieja conocida, sin permitirse un instante de enamoramiento o pasión. Por las noches, con callada determinación, se da vuelta hacia ella y copula como si se tratase de una parte impostergable del contrato matrimonial. Cuando termina le da espalda deseándole buenas noche, y duerme" (Ibíd.: 32)

Sofía se rebela al no querer tener un hijo con René, pero además decide separarse de él, lo que no es aceptado ni bien visto por la sociedad:

> Me lo va a traspasar todo a mi nombre de soltera y me va a hacer el favor de poner, dentro de un mes, la demanda de divorcio a mi marido. Quiero que cite a René por el periódico, que lo saquen en los edictos esos que publican en los anuncios clasificados y si no se presenta, como es muy probable, usted le designa un guardador que lo represente, "ad litem", creo que se dice" (Ibíd.: 38)

Las relaciones de poder se hacen evidentes a lo largo del texto donde queda explicito el dominio que ejercen los hombres sobre las mujeres, pero, Sofía revierte la posición de mujer sumisa y toma decisiones importes sobre su cuerpo y su vida, sin depender de un hombre.

> La cultura construye a las mujeres como seres incompletos y subordinados, que son reconocidas socialmente, precisamente por los valores que las mantienen en la sujeción. En ese momento de toma de conciencia la mujer borra del espejo los rasgos de la mujer cautiva para intentar moldear otra imagen que le permita construirse mujer como sujeto de deseos" (Meza, 2002: 19)

EN LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD EXTRAVIADA

En la vida de Sofía los sentimientos de abandono y orfandad siempre estuvieron presentes; -muy a pesar del amor que recibió de sus padres adoptivos: Don Ramón y Eulalia; - Sofía no conoce sus orígenes, no sabe donde nació, no recuerda el rostro de su madre, ni logra entender porque sus padres no regresaron a buscarla, creció en medio de dos culturas. No se sentía gitana, pero tampoco se sentía cómoda con la sociedad del Diría que la consideraba una extraña: "Era absurdo creer que un ser tan extraño, venido de la profundad de la noche, podía ser igual que ellos" (Belli, 2007: 51). Además le tenían miedo "algunos se apartaban y apartaban a sus hijos de las puertas, les prohíben acercarse a la niña. Mal agüero, presagio extraño esa gitana apareciendo de la nada. Parece cosa del diablo" (Ibíd.:14).

Fue abandonada por sus padres y las personas del pueblo cada vez que tenían oportunidad se lo recordaban: "me dejaron botada", piensa Sofía. "Desde niña se lo han repetido tantas veces, casi de forma inmisericorde, sin percatarse de la desolación, el agujero en el pecho que le abría cada vez que le recordaban el inexplicable

abandono de los suyos" (Ibíd.: 47). El padre biológico de Sofía era gitano pertenecía a una tribu que viajaba por los pueblos en los carromatos que levantaban circos viajeros y parques de entrenamiento, que alternaban con música y danzas artísticas, mientras las mujeres leían las cartas y predecían el futuros a los lugareños, que los observaban con recelo y hasta con miedo. Los pueblos gitanos se rigen por códigos culturales, no tienen leyes escritas, ni un lugar físico definido, son nómadas y transnacionales. Por sus costumbres han sido un pueblo marginado y excluido:

> Los hombres y las mujeres del pueblo ven pasar a los hombres y mujeres gitanos. Temen las leyendas y la ausencia de raíces. "Son como un judío errante", dice Patrocinio y se persigna; "pongámosle candelas a la virgen", dice, "vamos a la iglesia". (Ibíd.: 14).

En la sociedad occidental siempre se ha tenido miedo a la otredad, al extraño, al diferente. En el caso de Sofía siempre fue una extraña y era asociada con el mal y la oscuridad.

La madre de Sofía no era gitana y también sufría la ambigüedad de vivir en una cultura que la rechazaba, para los gitanos ella era paya y no la dejaban realizar algunas de las tareas que realizaban las mujeres de la tribu:

> Su madre no era gitana. De noche, cuando estaban solas y el padre no podía oírlas, le contaba cómo ella se había ido de su casa detrás de él por amor. Era por no ser

> gitana, le explicaba, que la tribu no le permitía leer las manos, ni decir la suerte como hacían las otras mujeres. (Ibíd.: 14)

Sofía creció con la esperanza que algún día sus padres regresaran por ella, pero también recuerda las palabras del padre que decía:

> Que para los gitanos era cuestión de vivir cada día sin pensar para atrás, ni para adelante. Eso era ser Gitano, le decía, ésa era la diferencia con los payos que tenían que estar siempre en un lugar porque eran esclavos de lo que había pasado y lo que debía suceder. Ellos no, nada los ataba" (Ibíd. 16-17)

La circunstancia de pertenecer a dos culturas generó una falta de identidad, además Sofía era una niña rebelde que se justifica en la ausencia de la madre, la orfandad es una condición que marca la vida de la protagonista. Samuel el amigo brujo de Sofía argumentaba que "una mujer sin madre es como un alma en pena" (Ibíd.: 228), que debe de romper el hechizo para poder encontrar la identidad. Sofía

> Crece con la identidad extraviada. A veces tiene sueños largos y detallados en los que se ve gitana bailando en un círculo o leyendo fortunas y de los que se despierta llorando porque no logra jamás verle la cara a la madre, pero la mayor parte del tiempo sueña que los gitanos la rechazan porque tiene sangre de payo. No puede decidir qué es y en

> los juegos infantiles cambia de rol con gran facilidad asimilándose a los demás o amenazándolos con los poderes mágicos de su oscura raza de origen que podría convertirlos en sapos o en príncipes encantados según cumplan o no con sus deseos" (Ibíd.: 18)

Sofía siempre fue relacionada con la oscuridad y los malos presagios, el pueblo sataniza la imagen de la protagonista, para muchos era un engendro del demonio, se había casado con un vestido sucio y además René su varonil marido no la había podido preñar, porque "seguro que el diablo subiría cualquier noche a preñarla" (Ibíd.: 52) Y otras mujeres no decían nada de Sofía, porque les daba miedo que las hechizara, pensaban que era la mujer destinada para ser la madre del anticristo. "Piensan que la gitana es hija del demonio o que el Diablo solo espera el momento para llevársela por los aires, poseerla y dejarla preñada del anticristo" (Ibíd. :66)

Sofía transgrede las normas establecidas por la sociedad patriarcal del Diría y en la búsqueda de su identidad perdida descubre su cuerpo y empieza a disfrutar de su sexualidad y encuentra otra forma de ser y sentir como mujer que desea, dejando a un lado a la sociedad patriarcal y su modelo de mujer. Hasta el cura del pueblo asocia a Sofía con el lado más oscuro de Eva:

> Después de todo, el cuerpo era responsable de todos los pecados y hasta la más beata de las mujeres, dadas las inclinaciones de la naturaleza femenina, era proclive a los peores pecados de la carne. Ninguna mujer que él conociera

> era ajena a las tentaciones del sexto mandamiento. Parecía una maldición propia del sexo desde la primera Eva" (Ibíd.: 164) "Ahora cada vez que imaginaba a Eva la veía con la cara y hasta con el cuerpo de Sofía. Sofía con el pelo largo hasta la cintura y las hojas de parra apenas cubriéndola" (Ibíd.: 165)

Y otras mujeres orque seguro el emonio, se habos presagios, el pueblo ha realizado una satanizaciSofía se puede ubicar en los límites de la cultura, por su origen gitano y su convivencia en la sociedad del Díria, se puede considerar una extranjera culturalmente, que en su nuevo entramado social construye una nueva identidad, una mujer que descubre el poder de su sexo, la sensualidad de sus caderas y el encanto de la mirada gitana atreves de sus grandes ojos negros.

MATERNIDAD

En *La sociedad latinoamericana* la vida de las mujeres está predeterminada por el matrimonio y la maternidad, la idea de ser madres no es una opción, es una imposición, se cree que la felicidad y realización de las mujeres no existe por fuera del matrimonio y la maternidad. El matrimonio tiene como finalidad la construcción de una familia es así como las mujeres que se casan deben quedar embarazadas lo antes posible; no antes del matrimonio; además deben tener los hijos que dios quiera, así la iglesia mantiene el control sobre la vida de los feligreses. El uso de métodos

anticonceptivos está mal visto y es considerado pecado, la influencia de la iglesia católica es muy fuerte en la mayoría de los países de Latinoamérica y las mujeres creen en los castigos divinos sino obedecen los mandatos de la iglesia.

Sofía es una trasgresora porque no quiere ser madre por lo menos de un hijo de René, su esposo que la encerró y quiere preñarla para ver si así logra domar a su mujercita, él todas las noches cumple con su parte de macho y le "hace el amor" para tratar de fecundarla, pero Sofía decidió tomar anticonceptivos.

Sofía toma una decisión muy importante con respecto a su cuerpo y al control que puede ejercer sobre la vida.

> Ella inmóvil sigue pensando lo que piensa todo el día: cómo organizar su vida sin amor y sin perderse en marasmos de tristeza y lo que debió haber sido, y hay otro pensamiento que viene a su mente cuando René la ocupa: no le tendrá hijos. Si ya es demasiado tarde para evitarlo, visitará a las curanderas del Diriá, que conocen hierbas especiales. Si es más afortunada, logrará que Gertrudis le traiga de Masaya las famosas píldoras donadas por la Naciones Unidas y que, según el periódico, están a la venta en todas las farmacias" (Ibíd.: 32 y 33)

Efectivamente no quedó embarazada de René y la virilidad y la capacidad para procrear de este queda en duda, pues después de que los médicos revisarán a Sofía y no encontrarán nada, ella le dice a René: "Seguramente el machorro sos vos" (Ibíd.: 42)

Para René es importante que Sofía quede embarazada, pues cree que el embarazo y la maternidad son los primeros pasos para la domesticación de Sofía, pero no lo consigue, Sofía se separa de René y cuando decide tener un hijo lo hace por elección. El nacimiento de su hija le ayudó a cerrar el círculo del abandono y a reencontrarse con su feminidad.

Históricamente se han establecido entre el hombre y la mujer relaciones de dominación y dependencia emocional, sexual, social, económica, política y cultural. Sofía es una mujer que toma control sobre su vida, ella se siente extraña en su cuerpo, muchas veces no reconoce, ni controla sus impulsos, es una mujer trasgresora que se ubica en los límites culturales y es marginada por la sociedad tradicional.

COSMOVISIÓN INDÍGENA

En los relatos Gioconda Belli siempre evoca imágenes e historias de la cultura indígena donde los rituales ancestrales, las pócimas mágicas, los hechizos, el conocimiento de la naturaleza, la sabiduría popular y la conexión con el centro del universo, les permite a las mujeres protagonistas de las historias cerrar los ciclos de la vida y volver a sus orígenes para reconocer su lugar en la sociedad.

Sofía fue acompañada por algunos amigos hechiceros que por medio de rituales milenarios le ayudaron a encontrar su identidad perdida y a cerrar el círculo del abandono. Samuel amigo brujo de Sofía es quien le hace recordar la sangre gitana que lleva en el cuerpo

y el poder de su sexo: “fue suficiente la cercanía del brujo para que el orgasmo le reventara entre las piernas, igual que cuando se toca hablando por teléfono con Esteban” (Ibíd.: 71). Después de haber sentido el placer que experimento con Samuel, este le dice: “Te conozco gitana. Solo quería darte el secreto de tu propio conocimiento. Sos una criatura de fuego, nada tenés que hacer con el agua o el frío” (Ibíd.: 72)

Según la sabiduría de los pueblos indígenas hay que escuchar la naturaleza, la línea de la vida es un espiral en constante movimiento, pero cuando se cometen errores y no se aprende de ellos es posible que el tiempo se empiece a mover en círculos. Para Xintal es muy importante avanzar en la línea de la vida pues “sin movimiento, el tiempo no existe” (Ibíd.: 73)”. Es necesario romper los círculos, para evitar cometer los mismos errores y así reconocer la función que debemos cumplir en la tierra.

La cosmovisión indígena se caracteriza por un profundo respeto a la tierra y siempre es asociada con la mujer “Xintal habla de diosas y no de dioses. Para ella, la tierra el la mayor de las divinidades, la madre de todos los fruto y de toda la vida” (Ibíd.: 103)

> -La diosa anda en los vientres de las mujeres y en el falo de los hombres, porque allí es donde comienza la vida desde donde todo los demás se genera. Solo la oscuridad de las almas extrañadas de la naturaleza, ha podido inventar un dios macho con una madre virgen, para quien los placeres que produce la vida, es pecado” (Ibíd.: 102)

El papel de las mujeres en las comunidades indígenas siempre ha sido la encargada de trasmitir la cultura y guardar los secretos de la naturaleza.

> Ella ha sido bruja por generaciones, le dice. Las brujas están encargadas de conservar la sabiduría ancestral de las mujeres, que desde tiempos remotos, antes de que se las persiguiera y se las obligara a la docilidad, veneraban la tierra y conocían el secreto de las buenas cosechas, los poderes mágicos de las plantas y las entrañas de ciertos animales. Xintal afirma que puede leer en la luna el paso de las estaciones, las premoniciones sobre los inviernos o sequías, así como el ciclo de las sangres menstruales y los partos" (Ibíd.: 130)

La evocación que hace Gioconda Belli a las experiencias de las comunidades indígenas, genera un reconocimiento a las prácticas que realizan y la conexión que tienen con el medio ambiente y con sociedad en general. En la mayoría de los grupos indígenas la mujer tiene un papel fundamental, son las encargadas de producir y conservar la vida, conocen la naturaleza y respetan los procesos para evitar un desequilibrio ambiental que pueda afectar a toda la sociedad. El allanamiento que hace la autora sobre la temática de las mujeres y la cosmovisión indígena genera el interrogante por la identidad, por el origen, por los ancestros, por la naturaleza, respuestas que permiten conocer mejor la posición y el papel que deben ocupar las mujeres en la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

»Arroyo Medina, Poder. 2002. Salwa Bakr: Algunos relatos sobre mujeres poco corrientes. En: Revista Géneros, Volumen 09, Número 27, Junio, Universidad de Colima, Centro universitario de Estudios de Género.

»Belli Gioconda. 1991. El ojo de la mujer. Nicaragua: Anama.

»_____.2007. Sofía de los Presagios. Buenos Aires: Seix Barral.

»Butler, Judith. 1993. Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós

»Carby, Hazel. 2012. Mujeres blancas, ¡Escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. En: Feminismos negros. Una antología. Madrid. Traficante de sueños.

»Duque Acosta, Carlos Andrés. 2010. Judith Butler: Performatividad de género y política democrática radical. En: La manzana de la discordia. Enero - Junio, Año 2010, Vol. 5, No. 1: 27-34

»Levinas, Emmanuel. 2001. La realidad y su sombra, Libertad y mandato, Trascendencia y altura. Madrid: Editorial Mínima Trotta.

»Meza Márquez, Consuelo. 2002. La construcción de un nuevo concepto de identidad femenina en las narradoras centroamericanas. En: Revista Géneros, Volumen 09, Número 27, Junio, Universidad de Colima, Centro universitario de Estudios de Género.

»Saal Frida. 2003. La bella indiferencia. Compilación de Marta Lamas. Siglo xxi Editores: Buenos Aires.

»Sau, Victoria. 2001. Diccionario Ideológico Feminista. Volumen II. Barcelona: Icaria

»Sommer, Doris. 2004. Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica.

»Urbina, Nicasio. 2002. Conciencia y afirmación: la literatura escrita por mujeres en América Central, En: Revista Géneros, Volumen 09, Número 27, Junio, Universidad de Colima, Centro universitario de Estudios de Género.

DIANA LUCÍA OCHOA LÓPEZ.

Socióloga de la Universidad de Antioquia de Colombia. Estudiante del doctorado en Sociología del Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES- Universidad Nacional de San Martín), en Buenos Aires, Argentina. Integrante del Programa "Poscolonialidad, estudios fronterizos y transfronterizos en los Estudios Feministas" (IDAES). Maestría de Sociología de la Cultura y Análisis cultural (IDAES) en curso.

Libro compuesto en tipografías Spectral (Production Type) distribuida bajo licencia OFL. **Pistilli Roman**, diseñada por John Pistilli y Herb Lubalin en 1964, digitalizada por Claude Pelletier y distribuida bajo licencia OFL. Roboto Condensed Copyright 2017, Christian Robertson, distribuida bajo licencia Apache v2.0.

FEMINISMOS Y POSCOLONIALIDAD 2

Karina Bidaseca
(comp.)